الحقوق السياسية
للمرأة المسلمة

دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة فى الفقه الإسلامى

DHS درهم

الدكتور

شوقى إبراهيم عبد الكريم علام

أستـــاذ الفقـــه المساعـد

بكلية الشريعة والقانون بطنطا



٠٠٢٠١٠٢٧٢٨٨٢٢

الحقوق السياسية للمرأة المسلمة

دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة في الفقه الإسلامي

دكتـــور

شوقي إبراهيم عبدالكريم علام

أستاذ مساعد بقسم الفقه

بكلية الشريعة والقانون بطنطا

الطبعة الأولى

2010

الناشر

مكتبة الوفاء القانونية

محمول: 0020103738822 الإسكندرية

مقدمـــــة

1- أهمية البحث:

الحمد لله الذي خلق الزوجين الذكر والأنثى، فقال:﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾[1]، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين؛ سيدنا محمد النبي الأمي الأمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم وسار على نهجهم إلى يوم الدين.

أما بعد،،

فيصر الغربيون على أن جنسهم أرقى الأجناس، ويسِمون الجنس العربي بالدونية وانحطاط العقل[2]، ويزعمون أن الإسلام هضم حقوق المرأة وحريتها، لا سيما في علاقتها بالرجل والمجتمع[3]، ومن ثم تكونت جمعيات عديدة للمطالبة بتحرير المرأة وإعطائها حقوقها، ولا يقف الأمر عند هذا الحد من التفكير في تحرير المرأة عندهم، بل يتعدى إلى أن تصبح المرأة مهضومة من وجهة نظرهم في كل مكان، وعليه فلابد من بث حركة التحرير في كل المجتمعات، فتنهض نساء منهم

---

(1) سورة النجم، الآية رقم 45.

(2) هذه دعوى ارنست رينان، وليون جوتييه، وفيكتور كوزان.

يراجع في ذلك: الشيخ مصطفي عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة، ط: لجنة التأليف، القاهرة (1966م) ص 5.

(3) يراجع في تطور حقوق المرأة عبر التاريخ: الدكتور مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ط: المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة السادسة (1404هـ/ 1984م) ص 13 وما بعدها.

ونساء منا على حسن نية أو سوء نية للمطالبة بحقوق المرأة المسلوبة، وتحريرها من التبعية للرجل والدونية في المجتمع.

والواقع أن التشريع الإسلامي هو الذي أعطى المرأة كامل حقوقها وحررها من التبعية والهامشية التي كانت تعيشها قبل البعثة النبوية المشرفة، وما كان لأي تشريع وضعي مهما ارتقى أن يصل بالمرأة كما وصل بها التشريع الإسلامي، وما زعم من سلب لحقوقها في ظله أمكن تفنيده والرد عليه من جملة من العلماء والفقهاء.[1]

ولما كان الأمر كذلك فلابد أن تشغل قضية حقوق المرأة على وجه العموم وحقوقها السياسية على وجه الخصوص الفكر الإنساني عمومًا، والذي يمكن تقريره باطمئنان أن المرأة المسلمة كانت السباقة في نيل الحقوق وتقريرها لها عن غيرها من النساء في الوقت الذي نزل فيه التشريع على سيدنا محمد ﷺ.[2]

---

(1) راجع في هذا الخصوص: الدكتور مصطفى السباعي، المرجع السابق ص 25 وما بعدها؛ الدكتور محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، ط: دار الشروق، القاهرة، الطبعة الى (1421هـ/ 2002م) من ص63 إلى نهاية الكتاب.

(2) كتبت الأستاذة أمينة السعيد مقالًا عن وضع المرأة بعد السادس من أكتوبر 1973 قالت فيه:" جاء الإسلام فكان أضخم ثورة اجتماعية في تاريخ البشرية، فمن قبله لم تكن المرأة – حتى في أفضل المجتمعات – سوى كائن حي لا حقوق لها ولا احترام لآدميتها، فإذا الدين الذي ظهر في منطقة جرداء يسكنها قوم خشنون على الفطرة يقلب الوضع رأسًا على عقب، ويعترف للمرأة بكامل آدميتها، ويسلحها بالاستقلال الاقتصادي على أوسع معانيه، ويحررها من ولاية الرجل عليها في الحقوق الجوهرية، ويشركها إلى جانب ذلك كله في شؤون الدين والسياسة.=

لكن ينبغي التنويه إلى أن دراسة قضية المرأة المسلمة وحقوقها السياسية في الفقه الإسلامي ينبغي أن تدرس في إطار النص الشرعي وما يعتمده من أدلة شرعية لاستنباط الحكم، فما يعتمده النص بدلالته من حقوق يكون هو الثابت للمرأة، وما لا يعتمده لا يمكن إثباته لها، لأن المخالفة في الحالين فيها تفويت لمقصود الشارع، وهذا الأمر هو ما ينبغي أن تسير عليه المرأة المسلمة في ممارستها لحقوقها الثابتة لها وفقًا لدلالة النص، وليس خروجًا عنه بحال.

وإذا وضح ذلك فلا يضير بعد ذلك سوء الممارسة والتطبيق لحقوق المرأة السياسية أو غيرها في عهود مختلفة، أو وفق فهم خاص بعيد عن الإطار العام الذي وضعه علماء أصول الفقه لفهم النص واستنباط الحكم منه.

ومن هنا تبرز أهمية البحث في حقوق المرأة عمومًا وفي حقوقها السياسية على وجه الخصوص من خلال هذا الإطار، لأن في إبرازها

---

* وبينما كانت المرأة الأوربية حينئذ تعيش على هامش الحياة تابعة لرجل وظلًا له وجدنا أختها العربية المسلمة، بنت الصحراء القاحلة والبيئة البدائية الخشنة، تتمتع بكامل أهليتها، وتمارس حقوق الرجل الجوهرية، وتلتزم نحو مجتمعها بما يلتزم به من واجبات. هذه المكاسب الرائعة التي لم تحرزها نساء الغرب إلا بعد قرون كثيرة، فالاستقلال الاقتصادي، وحق الإرث، والمساواة في العلم والعمل، لم تتضح معالمها في أوربا إلا مع أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فالعرب في مجال المرأة كانوا هم البادئين".

الأستاذة أمينة السعيد، المرأة من خلال دروس أكتوبر، مقال منشور ضمن مجموعة مقالات لعدد من الكتاب بعنوان:" وماذا بعد حرب أكتوبر؟"، ط: دار المعارف، مصر ص 89.

وبحثها دحضًا لكثير من الشبه العالقة حول غمط التشريع الإسلامي لهذه الحقوق، كما أننا نريد الوقوف على ما تدل عليه النصوص من إثبات للحقوق، لا على مجرد مصالح مزعومة ينادى بها هنا أو هناك، ولا يضرنا بعد ذلك اتفاق الغير مع ما انتهى إليه التشريع أو مخالفته له.

2- منهج البحث:

لتجلية الأمر في مسألة الحقوق السياسية للمرأة المسلمة على وجه الخصوص ينبغي اتباع منهجية الفقهاء في استنباط الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي، وذلك بالوقوف على النصوص المثبتة لهذه الحقوق، والمساوية فيها بين الرجل والمرأة، ثم الوقوف على النصوص التي قصرت بعض الحقوق على الرجل دون المرأة، وبيان وجه ذلك، مع التحقيق العلمي لهذه النصوص من حيث الثبوت، والدلالة على الحكم، وهو ما نسير عليه إن شاء الله تعالى.

وفي كل ذلك نذكر أقوال الفقهاء القدامى في المسألة التي هي محل خلاف، ونذكر مستند هذه الأقوال ومناقشة ما أمكن مناقشته مما استدل به كل فريق.

وفي ذكر أقوال الفقهاء ومناقشتها نرجع إلى المراجع الخاصة بكل مذهب لأخذ قول المذهب منها، مع عدم إغفال المراجع والكتابات الحديثة في موضوع البحث، فلها فضل السبق وتجلية الطريق أمام الباحث.

3- خطة البحث:

يتوقف بيان الحقوق السياسية للمرأة المسلمة على بيان حقيقة هذه الحقوق، وطبيعتها والأصول التي تستند إليها، ذلك أن الحق السياسي هو جزء من الحقوق المقررة للإنسان على وجه العموم، وما دام الأمر كذلك فيثور البحث حول الحدود الفاصلة والمميزة بين الحق السياسي وغيره من أنواع الحقوق، وإذا تقررت حقيقته والأصول التي يستند إليها، وعرفت طبيعته فيأتي البحث حول ثبوته للمرأة من عدمه.

ويمثل ما يتعلق ببيان حقيقة الحقوق السياسية، وما يتعلق ببيان طبيعتها والأساس الذي تستند إليه الجانب التأصيلي لهذه الدراسة، ويمثل بيان الحقوق الثابتة للمرأة المسلمة الجانب التطبيقي لها، من حيث تعداد الحقوق التي تتمتع بها وحدودها، وفق النظر الفقهي المستند إلى الأدلة الشرعية.

وعلى هذا الأساس فإننا نبحث أولًا: حقيقة الحق السياسي، ثم إذا انتهينا من تحديده وبيانه ندرس مدى تمتع المرأة المسلمة بهذا الحق من عدمه.

وعليه تكون خطة بحث هذا الموضوع في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: حقيقة الحقوق السياسية.

الفصل الثاني:طبيعة الحقوق السياسية والأساس الذي تستند إليه.

الفصل الثالث:الدراسة التطبيقية للحقوق السياسية للمرأة المسلمة.

ونسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن يعيننا على البحث والدرس، فمنه العون وحده، ومن استعان بغيره لا يعان، وندعوه أن يلهمنا الفهم الصحيح لما نقول.

﴿رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾.[1]

شوقي إبراهيم علام

9 من رمضان المبارك 1428 هـ

الموافق 21 من سبتمبر 2007م

---

(1) سورة الممتحنة، من الآية 4.

الفصـل الأول

تعريف الحق السياسي

4- تمهيد وتقسيم:

الحق السياسي حد منطقي[1] مكون من كلمتين: الحق والسياسي، وللوقوف على حقيقة هذا الحق نعرفه أولًا باعتبار الإفراد، ثم نعرفه باعتبار التركيب الإضافي في المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: تعريف الحق السياسي باعتبار الإفراد.

المبحث الثاني: تعريف الحق السياسي باعتبار التركيب الإضافي والعلمية.

---

(1) الحد المنطقي هو اللفظ الذي يفيد جزءًا من المعنى، ولا يفيده تامًا.

ـ انظر في ذلك: الدكتور زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ط: مكتبة الأنجلو المصرية (1973م) جـ 1 ص 19؛ الدكتور محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، ط: دار الثقافة، القاهرة (1989م) ص 64. ويقول:" الحد هو ما يمكن أن يكون موضوعًا أو محمولًا في القضية، ومن الممكن التعبير عنه بلفظ أو أكثر؛ ففي القضية: الإنسان فان، يكون لفظ إنسان حد الموضوع، وفان حد المحمول، وكل واحد منهما قد تم التعبير عنه بلفظ واحد، وقد يتم التعبير عنه بلفظين، كقولنا: الرجل المصري اسمر اللون، فالرجل المصري حد، واسمر اللون حد". والحد في كل حال، سواء كان حد الموضوع أو المحمول، لا يحسن السكوت عليه، بل لابد من وجود الحد الآخر لينضم إليه لإفادة المعنى، فلا يفيد الإنسان المصري المعنى تاما، وكذا لا يفيد اسمر اللون المعنى تاما، ولكن إذا انضم الحدان معًا أفاد المعنى، فيقال: الإنسان المصري اسمر اللون.

وهو بهذا في معنى الكلام الذي لا يحسن السكوت عليه عند النحاة.

راجع في ذلك: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، للعلامة: جمال الدين بن هشام الأنصاري، ط: دار الجيل، بيروت، الطبعة الخامسة (1399هـ/ 1979م) تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد جـ 1 ص 11، 12.

المبحث الأول

تعريف الحق السياسي باعتبار الإفراد

5- تمهيد:

التعريف باعتبار الإفراد يلزم فيه الوقوف على حقيقة كل كلمة من الكلمتين، فنعرف الحق أولًا ثم نعرف السياسة. ونتناول ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الحق.

المطلب الثاني: تعريف السياسة.

المطلب الأول

تعريف الحـــق

6- تمهيد:

نظرًا للاتصال الوثيق بين معنى الحق في اصطلاح الفقهاء، وبين معناه الذي تقرر في لسان العرب، فإنه ينبغي تعريفه في لسان العرب أولًا، ثم في لسان الفقهاء واصطلاحهم.

7- تعريف الحق في اللغة:

الحق مفرد حقوق، ويطلق على ما هو نقيض الباطل، كما يطلق على الثبات والوجوب، ومن ذلك قوله تعالى:﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى

الْكَافِرِينَ﴾[1] وقوله تعالى:﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ﴾[2] ويقال: حق عليك أن تذهب إليه، أي: وجب عليك ذلك، ويقال استحق الشيء، أي استوجبه.[3]

8- تعريف الحق في اصطلاح الفقهاء:

عني الفقهاء بوضع تعريف للحق يبين العناصر الأساسية له، ويبرز طبيعته وخصائصه التي تميزه عن غيره من الحقائق الشرعية، ولم يقتصر الاهتمام بوضع تعريف له على مذهب دون آخر، بل عني الفقهاء من كافة المذاهب بهذا الأمر[4]، ولم يقتصر الاهتمام بوضع تعريف للحق على الفقهاء القدامى فقط، بل كان اهتمام الفقهاء المحدثين به كبيرًا، ومن ثم

---

(1) سورة الزمر، الآية رقم 71.

(2) سورة القصص، الآية رقم 63.

(3) انظر في ذلك: لسان العرب للعلامة: محمد بن مكرم بن منظور، ط: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، جـ 10 ص 49 وما بعدها، مادة:حقق؛ كتاب العين، للعلامة: الخليل بن أحمد الفراهيدي، ط: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي جـ 3 ص 6 وما بعدها، باب الحاء والقاف؛ مختار الصحاح، للعلامة: محمد بن أب بكر بن عبدالقادر الرازي، ط: مكتبة لبنان، بيروت (1415هـ/ 1995م) تحقيق: محمود خاطر ص 62 مادة:حقق.

(4) من ذلك مثلًا ما ذكره ابن عابدين وابن نجيم صاحب البناية من أن:"الحق ما يستحقه الرجل". وهذا التعريف ورد في خصوص حقوق الارتفاق التابعة للمبيع، كما أورده الفقهيان في هذا الباب وعنونا للباب بحقوق بباب الحقوق، ولهذا فهو قاصر عليها، وليس شاملًا للحقوق العامة التي لله تعالى أو الحقوق العامة، ولهذا قال ابن عابدين بعد أن ذكر التعريف السابق نقلًا عن صاحب البناية، قال:" وتمامه في البحر، وفي النهر. اعلم أن الحق في العادة يذكر فيما هو تبع للمبيع ولا بد له منه، ولا يقصد إلا لأجله، كالطريق والشرب للأرض".=

نذكر تعريف الحق عند الفقهاء القدامى ثم نذكره عند الفقهاء المحدثين، ونكتفي بتعريف واحد عند هؤلاء وأولئك.[1]

- ومن تعريفات الحق أيضًا ما ذكره القرافي في الفروق من أن:" حق الله أمره ونهيه وحق العبد مصالحه" ثم استشكل ما تعلق بحق الله تعالى فقال:" ما تقدم من أن حق الله تعالى أمره ونهيه مشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال:" حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، فيقتضي أن حق الله تعالى على العباد نفس الفعل لا الأمر به، وهو خلاف ما نقلته قبل هذا، والظاهر أن الحديث مؤول، وأنه من باب إطلاق الأمر على متعلقه الذي هو الفعل، وبالجملة فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق الله تعالى، ولا يفهم من قولنا: الصلاة حق الله تعالى إلا أمره بها، إذ لو فرضنا أنه غير مأمور بها لم يصدق أنها حق الله تعالى، فنجزم بأن الحق هو نفس الأمر لا الفعل، وما وقع من ذلك مؤول".

وقد تعقبه ابن الشاط فقال:" قلت: جميع ما قاله هنا غير صحيح، وهو نقيض الحق، وخلاف الصواب، بل الحق والصواب ما اقتضاه ظاهر الحديث من أن الحق هو عين العبادة لا الأمر المتعلق بها، ومن أعجب الأمور قوله: فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق الله تعالى، وكيف يحرر العلماء ما يخالف قول الصادق المصدق؟ ويا ليت شعري من هؤلاء العلماء، وكيف يصح القول بأن حق الله تعالى هو أمره ونهيه، والحق معناه اللازم له على عباده، واللازم على العبد لا بد أن يكون مكتسبًا لهم؟ وكيف يصح أن يتعلق الكسب بأمره وهو كلامه وهو صفته القديمة؟ وهذا كله كلام من ليس من التحصيل بسبيل، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله".

راجع في كل ذلك: حاشية رد المحتار على الدر المختار، للعلامة: محمد أمين المعروف بابن عابدين، ط: دار الفكر، بيروت (1421هـ/ 2000م) جـ 5 ص 187؛ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للعلامة: زين الدين ابن نجيم، ط: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية جـ 6 ص 148؛ الفروق، للعلامة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت جـ 1 ص 256 وما بعدها إلى ص 259؛ إدرار الشروق على أنواء الفروق، للعلامة: قاسم بن عبد الله بن محمد بن محمد الأنصاري المعروف بابن الشاط، مطبوع بهامش الفروق جـ 1 ص 258. =

أولًا: تعريف الحق عند الفقهاء القدامى:

على الرغم من وجود التعريفات المختلفة للحق عند الفقهاء إلا أننا نكتفي بتعريف بعض فقهاء الشافعية، وهو القاضي أبو علي الحسن بن محمد المروزي فقد قال في تعريف الحق إنه:" اختصاص مظهر فيما يقصد له شرعًا".[1]

وهذا التعريف يظهر العناصر الأساسية للحق عند فقهاء الشريعة؛ فهو يبين أن الحق اختصاص، وهو ما يقتضي نسبة الحق إلى صاحبه، بما يرتب منح الحق له ومنعه عن غيره.

ثم هو يبين وصف هذا الاختصاص بأنه مظهر فيما يقصد له شرعًا، بما يوضح عنصر المكنة والقدرة على الانتفاع بآثار هذا الاختصاص، إذ لا فائدة من تقرير حق دون إيجاد القدرة على الانتفاع بثمراته وفوائده، وما يميز هذا التعريف أنه لم يقصر ثمرة الحق على نوع منها، بل ذكر ذلك على العموم في قوله فيما يقصد، ومقصود الشارع قد يكون عامًّا كما في حقوق الله تعالى، كما قد يكون خاصًّا كما في حقوق العباد.

- وانظر في تعريفات الحق لدى الفقهاء القدامى ودحض فكرة عدم تعرضهم لتعريف الحق: الدكتور أحمد محمود الخولي، نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، ط: دار السلام، القاهرة ص31 وما بعدها.

(1) طريقة الخلاف بين الشافعية والحنفية، للقاضي أبي علي الحسين بن محمد بن أحمد المروزي، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم 1523 فقه شافعي ص (150 أ) أشار إليه الدكتور أحمد محمود الخولي، المرجع السابق ص 38 هـ (2).

وأخيرًا يبين مصدر الحق بأنه الشرع، وهذا عنصر هام مميز للحق في المفهوم الشرعي، إذ لا يتصور وجود حق ولا اعتباره إلا بالشرع، ويكاد أن يكون هذا المعنى للحق هو المهيمن على التفريع الفقهي، وهذا ملاحظ من خلال عدة نصوص وردت في عبارات الفقهاء، ومن ذلك ما ذكره الشيخ الأنصاري الشافعي عند بيانه لأحكام الإقرار وما يلزم في صحته، وأنه يلزم التفصيل والتفسير في بعض الحالات من المقر لما يقر به، فقد ذكر أن هذا لازم فيما أباحه الشارع، أما ما حرمه وحصل فيه النزاع فلا يقبل فيه التفسير والتفصيل، وكان التعليل منه أنه لا حق فيه ولا اختصاص، وكأنه رتب وجود الحق على ما أباحه الشارع، لا على ما حرمه، قال:" وأما ما يحرم اقتناؤه، كالخنزير وما لا ينفع كجلد الكلب والكلب الذي لا ينفع والخمر غير المحترمة، فلا يقبل تفسيره بها؛ إذ ليس فيها حق ولا اختصاص، ولا يلزم ردها".[1]

ومن ذلك ما علل به البهوتي عدم جواز إخلاء سبيل من حكم عليه بالقصاص حال كون مستحقه غير مكلف، فقال:" لأن في تخليته تضييعًا للحق إذ لا يؤمن هربه".[2] وما علل به الدمياطي عدم جواز استمتاع الزوج بزوجته المعتدة من وطء بشبهة بأن ذلك كان لتعلق حق الغير بها، فقال: "قوله: لاختلال النكاح الخ: علة لعدم الاستمتاع، أي لا يستمتع بها، لأنه قد

---

(1) أسنى المطالب في شرح روض الطالب، للعلامة:: زكريا الأنصاري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1422هـ/ 2000م) تحقيق: د. محمد محمد تامر جـ 2 ص 300، وفي المغنى نفسه: جـ 3 ص 75.

(2) شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولى النهى لشرح المنتهى، للعلامة: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ط:عالم الكتب، بيروت(1996م)الطبعة الثانية جـ3ص 271.

اختل نكاحه بسبب تعلق حق الغير بها، وذلك الحق هو العدة لوطء الشبهة".[1]

وكذلك ما ذكره البجيرمي عند نقده لما قاله الخطيب من أنه: قوله: "(إذا حضر مجلسه) أي مجلس الحكم. قوله: (حقه فيها) لا معنى لهذه الظرفية؛ لأن الحق هو الشفعة فيلزم ظرفية الشيء في نفسه، فكان الأولى حذفها أو يأتي بالضمير مذكرًا ويقول فيه ويكون عائدًا على مجلس الحكم".[2]

وما قاله الشيخ علي حيدر عند ذكره لبطلان الصلح في الحقوق العامة، قال:"كذلك إذا أحدث أحد شيئًا مضرًّا في الطريق العام فادعى آخر عليه بطلب رفعِه حسب صلاحيته...ثم تصالح مع المدعى عليه كان الصلح الواقع باطلًا، لأن هذا الحق هو حق للعامة، وليس حق المصالح حصرًا".[3] وغير ذلك من أقوال الفقهاء.[4]

لكن ومع هذا فإن هذه النصوص تعطي وصفًا للحق باعتباره أمرًا ثابتًا بالشرع، غير أنها لا تقر طبيعة واحدة له، فقد يكون حقًّا للعبد، كما

---

(1) حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، للعلامة: أبي بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي، ط: دار الفكر، بيروت جـ 4 ص 39.

(2) تحفة الحبيب على شرح الخطيب، للعلامة: سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1417هـ/ 1996م) جـ 3 ص 535.

(3) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، للشيخ: علي حيدر، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، تعريب: المحامي فهمي الحسيني جـ 4 ص 4.

(4) أنظر مثلًا: درر الحكام شرح مجلة الأحكام، للعلامة: علي حيدر، ط: دار الكتب العلمية، بيروت تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني جـ 3 ص 126.

في النص الأول والثالث والرابع، وقد يكون حقًّا لله تعالى، وإن كان للعبد فيه حق أيضًا، كما في النص الثاني والأخير، لأن الأول العدة فيه إنما شرعت حفظًا للأنساب من الأخلاط في بعض معانيها، وكانت في بعض منها متعبد بها، لعدم قدرة العقل على فهم حكمتها. والطريق العام حق على العموم لكل أحد، ولا اختصاص فيه لأحد بعينه.

وسنرى في خصائص الحقوق السياسية أن هذا العنصر، كون الشرع مصدرها، عنصر جوهري في إثباتها للمرأة والرجل على حد سواء.

ثانيًا: تعريف الحق عند الفقهاء المحدثين:

تعددت تعريفات الفقهاء المحدثين للحق، وفقًا لاتجاهات مختلفة، فمنهم من غلب جانب المعنى اللغوي في الثبوت والاستقرار، ومنهم من غلب عنصر الاختصاص، ومنهم من غلب عنصر المصلحة، ومنهم من جمع بين الاختصاص والمصلحة. [1]

وإذا كان تعريف الحق عند الفقهاء القدامى الذي سبق ذكره يركز على عنصر الاختصاص، بجانب عدم إهمال الأثر المترتب عليه وهو المنفعة أو المصلحة، بجانب أنه يظهر مصدر الحق، فإننا نختار من تعريفات الفقهاء المحدثين ما يبرز هذه الجوانب، ونرى أن تعريف الشيخ علي الخفيف هو الذي يحقق هذا المعنى، فقد عرفه بأنه:" اختصاص يقرر

---

(1) انظر في تعريف الحق وفق هذه الاتجاهات: الدكتور أحمد محمود الخولي، المرجع السابق من ص 42 إلى ص 52.

به مصلحة مستحقة شرعًا"[1]، وفي معناه تعريف الشيخ مصطفى الزرقا بأنه:" اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفًا".[2]

المطلب الثاني

تعريف السياسة

9- تمهيد:

لا تطلق كلمة السياسة في الفقه الإسلامي إلا مقيدة بوصف الشرعية، للدلالة على مصدر أحكامها، وهو الشرع، ونظرًا لأن معناها في عرف الفقهاء هو قائم في أغلب أحواله على المعنى اللغوي لها، من حيث إنه لم يرد لها تحديد في الشرع، وما لم يرد له تحديد في الشرع فاللغة هي التي تحدده وتضبطه، ويقوم العرف بهذا الدور عند خلو اللغة عن ذلك، قال السيوطي:" كل ما ورد به الشرع مطلقًا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف". [3]

من أجل ذلك لزم بيان معنى السياسة في اللغة أولًا حتى يتبين لنا مدى الارتباط الوثيق بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي لها عند الفقهاء.

---

(1) أشار إليه الدكتور محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ط: مطبعة السعادة، مصر (1393هـ/ 1973م) ص 11.

(2) المدخل الفقهي العام جـ 3 ص 10 أشار إليه الدكتور أحمد محمود الخولي، المرجع السابق ص 48.

(3) الأشباه والنظائر في فروع الشافعية، للعلامة: جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1403هـ) ص98؛ وفي المعنى نفسه: المنثور في القواعد، للعلامة: محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت (1405هـ) تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود جـ 2 ص 391.

وفي بعض الحالات قد تحدد اللغة معنى اللفظ ولكن يغيره العرف الجاري إلى معنى آخر، أو يقصره على بعض المعاني إن كان للفظ أكثر من معنى، أو يقصر المعنى على بعض أفراد اللفظ إن كان فيه عموم.(1)

وهذا ما نلاحظه في المعنى العرفي للسياسة عند الفقهاء، فقد تأثر هذا المعنى إلى حد كبير بالمعنى اللغوي، وإن كان قد قصر عنه في بعض الحالات، وقصره بعض الفقهاء على بعض أفراد العمل السياسي، كما سيأتي بيان ذلك.

وعليه فنتكلم أولًا عن معنى السياسة في اللغة، ثم في اصطلاح الفقهاء.

10- تعريف السياسة في اللغة:

السياسة في اللغة: مصدر للفعل ساس يسوس، وتطلق على عدة معان، منها: ترويض الشيء والعناية به، ومن ذلك قولهم ساس فلان الدواب إذا راضها واعتنى بها، ويقال للقائم بهذا العمل سائس.

ومنها: الرئاسة على القوم وتولي أمرهم وتدبير ما يصلحهم، ومن ذلك ما جاء في الحديث الشريف فيما رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة قال رسول الله ﷺ:" كانت بنوا إسرائيل تسوسهم الأنبياء". (2)

---

(1) في هذا المعنى: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، للشيخ عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ط: المكتبة المكية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى (1419هـ/ 1999م) ص28 وما بعدها.

(2) صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم 3278 جـ 3 ص 1273ط: دار ابن كثير، اليمامة، بيروت (1407هـ/ 1987م) الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا؛ صحيح مسلم، للإمام مسلم =

قال صاحب شرح سنن ابن ماجه:" تسوسهم الأنبياء من السياسة وهي الرياسة والتأديب على الرعية".[1] وقال النووي:" قوله ﷺ:"كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء". أي يتولون أمورهم،كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه".[2]

** بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم 1842 جـ 3 ص 1471ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بتحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

والحديث بتمامه بلفظ البخاري:" كانت بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمْ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ قالوا فما تَأْمُرُنَا قال فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ فإن اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ".

وانظر في المعنى اللغوي لكلمة سياسة: تاج العروس من جواهر القاموس، للعلامة: محمد مرتضي الحسيني الزبيدي، ط: دار الهداية جـ 16 ص 157 وما بعدها، مادة:سوس؛ لسان العرب، جـ 6 ص 108 مادة:سوس؛مختار الصحاح ص 135 مادة: سوس.

وذهب البعض إلى أن كلمة السياسة تعبير من اليونانية القديمة (**Politique**) من شقين: بوليس (**polis**) ومعناها: المدينة، وتيتشينه (**Tkechne**) أي فن التدبير، ومعناهما: فن تدبير وإدارة المدينة، أي تنظيم حياة الأفراد في مجتمع له أساليبه المدروسة ونظمه المحبوكة.

د. أحمد سويلم العمري، أصول النظم السياسية المقارنة، ط: الهيئة المصرية للكتاب (1976م) ص 19.

والواقع أن هذا القول محل نظر، ذلك أن الكلمة عربية صحيحة، بدليل وردها في الحديث الشريف الذي ذكر في المتن، من قوله ﷺ:" كانت بنوا إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم"، وورودها في الشعر العربي، ومعاجم اللغة.

وانظر تفصيلًا لذلك: الدكتور عبدالعال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية (1414هـ/ 1993م) ص14وما بعدها.

(1) شرح سنن ابن ماجة جـ 1 ص 206.

(2) شرح النووي على مسلم، للإمام: يحي بن شرف النووي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت (1392هـ) جـ 12 ص 231.

ومن ذلك قول ثعلب[1]:

سَادَةٌ قَادَةٌ لكُلِّ جَمِيعٍ سَاسَةٌ للرِّجالِ يَوْمَ القِتَالِ

فالسياسة تدور حول الترويض والتدبير، والرئاسة.

11- تعريف السياسة في اصطلاح الفقهاء:

وأما السياسة في اصطلاح الفقهاء: فقد تعددت التعريفات لها بين موسع فيما يدخل في نطاق العمل السياسي، وبين مضيق فيما يدخل في هذا النطاق، ويمكن رد هذه التعريفات إلى أربعة اتجاهات، نعرض لها فيما يأتي ثم ننتهي إلى تعريف نختاره.

12- الاتجاه الأول:

عرف بعض الفقهاء السياسة بما يقصرها على الحكم الشرعي المقصود منه الزجر والردع للدفاع ضد الجريمة والمنكر فيما لا نص فيه، ومن هذه التعريفات ما قاله ابن عابدين عن الحموي في تعريفه لها، فقد قال:" السياسة شرع مغلظ".[2] ومنها ما قاله المرداوي:" للسلطان سلوك السياسة وهو الحزم عندنا، ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع".[3]

---

(1) أورده الزبيدي في تاج العروس جـ 16 ص 159.

(2) حاشية ابن عابدين جـ 4 ص 15. وانظر: البحر الرائق جـ 5 ص 60 وص 67 فقد ذكر أن للحاكم تغليظ العقوبة وتنفيذها على الفاعل المعتاد لارتكاب الجريمة زجرًا له؛ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للعلامة: فخرالدين عثمان بن علي الزيلعي، ط: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (1313هـ) جـ 3 ص 217، وص 240.

(3) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للعلامة: أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي جـ 10 ص 250؛=

وقد أورد ابن عابدين تعريفًا لها لبعض الفقهاء يقصر معناها على التغليظ في العقوبة وفقًا لهذا الاتجاه، فقال:" عرفها بعضهم بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد، وقوله: لها حكم شرعي معناه أنها داخلة تحت قواعد الشرع وإن لم ينص عليها بخصوصها، فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم، ولذا قال في البحر: وظاهر كلامهم أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي".[1] وتأكيدًا لهذا المعنى فقد فسر ابن نجيم تصرف سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ضرب شاهد الزور بأنه من باب السياسة، على أساس أن عقوبة شاهد الزور هي التشهير فقط، ومن ثم تكون الزيادة عليها تغليظًا في العقوبة، فيحمل فعل الحاكم عندما يراها على أنه فعلها سياسة.[2]

فهذه التعريفات تقصر السياسة على ما شرع من الأحكام زاجرًا، ثم تقصرها من ناحية أخرى على ما ليس فيه نص جزئي بخصوصه، ولعل هذا الأخير هو ما ذهب إليه ابن تيمية رحمه الله تعالى حين ذكر مذهب أهل المدينة وأنه أصح المذاهب لوجود الأثر عندهم، بخلاف غيرهم فقد يحوجهم فقد الأثر إلى استعمال السياسة، فقد قال:"وفي القرون التي

= وانظر أيضًا: الفروع، للعلامة: أبي عبد الله محمد بن مفلح، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1418هـ) جـ 6 ص 115؛ شرح منتهى الإرادات جـ 3 ص 365؛ كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، ط: دار الفكر، بيروت (1402هـ) بتحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال جـ 6 ص 126.

(1) حاشية ابن عابدين جـ 4 ص 15.

(2) انظر في ذلك: البحر الرائق جـ 5 ص 75؛ وجـ 7 ص 125، 126.

أثنى عليها رسول الله ﷺ كان مذهب أهل المدينة أصح مذاهب أهل المدائن؛ فإنهم كانوا يتأسون بأثر رسول الله أكثر من سائر الأمصار، وكان غيرهم من أهل الأمصار دونهم في العلم بالسنة النبوية واتباعها، حتى إنهم لا يفتقرون إلى نوع من سياسة الملوك".[1] وكأنه نظر هنا إلى أن سياسة الملوك يغلب أن تكون فيما لا نص فيه، ومن ثم يفتقر إليها عند فقد النص الجزئي لحكم المسألة.

ولعل السب في قصر السياسة الشرعية على مجال تغليظ العقوبة والتعزيرات مما لم يرد فيه نص، أن هذا المجال من أهم ما يحتاجه الولاة والحكام، فإن نظرهم ينصرف إلى توطيد الأمن والقضاء على الفساد في

---

(1) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، للعلامة: أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، ط: مكتبة ابن تيمية جمع وتحقيق: عبدالرحمن محمد قاسم العاصمي جـ 20 ص 299؛ وانظر جـ 35 ص 406؛ وفي المعنى نفسه ما ذكره الإمام الغزالي في قول للإصطرخي في عقوبة الذمي الذي يقتل مرتدًّا، فقد قال:" الثالث – أي الفرع الثالث – لو قتل مسلم مرتدًّا فلا قصاص، فلو قتله مرتد فالظاهر وجوب القصاص للتساوي، وقيل: المرتد مهدر كالحربي، ولا يجب قصاص الحربي على الحربي.أما إذا قتله ذمي فثلاثة أقوال: أحدها أنه يجب القصاص لعمده، والدية لخطئه، لأنه ساواه في الدين، والمرتد ليس بمهدر في حقه. والثاني لا يجب لأنه مهدر والذمي معصوم. والثالث قاله الإصطخري: يجب القصاص سياسة ولا تجب الدية، لأنه غير معصوم".

وهذا يعني أن السياسة تكون فيما لا نص فيه، وأنها قاصرة على العقوبة الزاجرة وفق رأي الحاكم.

الوسيط، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ط: دار السلام، القاهرة (1417هـ) بتحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر جـ 6 ص 274؛ وانظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام أبي زكريا يحي بن شرف النووي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت (1405هـ) الطبعة الثانية جـ 8 ص 333.

المجتمع وغلق طرقه وأبوابه، ولهذا كانت هذه المجالات من أوفي الموضوعات التي رأى أصحاب هذا الاتجاه أنها صلب السياسة الشرعية.[1]

والواقع أن ما ذهب إليه أصحاب هذا الاتجاه من قصر السياسة على التغليظ في العقوبة لا يمثل حقيقة السياسة الشرعية في اصطلاح الفقهاء، لأن مدلولها أخص مما يقصده الفقهاء من لفظ السياسة الشرعية؛ ذلك أن من تتبع كلام الفقهاء ممن استعمل هذا اللفظ يجد أن استعمالهم لفظ السياسة لم يقف عند بابي الحدود والتعزيرات، بل تعداه إلى ما هو أوسع من ذلك، فاستعمل في النظم المالية والأحوال الشخصية، والقضاء، والتنفيذ، والإدارة، ونظام الحكم، وغير ذلك.[2]

13- الاتجاه الثاني:

وهناك من عرف السياسة بمعنى أعم من المعنى السابق، فلم يقصرها على معنى التغليظ في العقوبة زجرًا للجاني، بل جعلها شاملة لكل ما فيه صلاح الخلق مما شرعه الله تعالى، وقد نص على ذلك ابن عابدين في حاشيته فقال:" فالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير كما في المفردات وغيرها. ومثله في الدر المنتقى. قلت: وهذا تعريف للسياسة

---

(1) المرحوم الدكتور عبدالعال عطوة، المرجع السابق ص 42.

(2) المرحوم الدكتور عبدالعال عطوة، المرجع السابق ص 32، 33.

العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية".[1]

وهذا المعنى العام للسياسة هو ما تبناه الفارابي في كتابه السياسة، فقد عنى بها عموم التدبير لكل من يلي أمر جماعة أو يوكل إليه أمر أحد، فتشمل التدبير من الحكام على الأمة حتى تصل إلى التدبير من الوالدين والعبيد، فهي عنده شاملة للأمور الخاصة والعامة.[2]

14- الاتجاه الثالث:

وهناك من عرف السياسة الشرعية بما يقصرها على كل ما يتخذه الحاكم في الدولة الإسلامية لمصلحة يراها، سواء ورد بذلك دليل جزئي أو لم يرد، وممن ذهب إلى ذلك ابن نجيم فقد عرفها بأنها:" فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي".[3] وقد نقله عنه

---

(1) حاشية ابن عابدين جـ 4 ص 15.

(2) انظر في ذلك: السياسة، للعلامة: أبي نصر الفارابي، ط: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور فؤاد عبدالمنعم أحمد ص 83.

وهذا نص ما قاله:" وأحق الناس وأولاهم بأمر ما يجري عليه تدبير العالم من الحكمة وحسن وإتقان السياسة وأحكام التدبير: الملوك الذين جعل الله تعالى ذكره بأيديهم أزمة العباد وملكهم تدبير البلاد واسترعاهم أمر البرية وفوض إليهم سياسة الرعية، ثم الأمثل فالأمثل من الولاة الذين أعطوا قياد الأمم واستكفوا تدبير الأمصار والكور، ثم الذين يلونهم من أرباب النعم وسواس البطانة والخدم، ثم الذين يلونهم من أرباب المنازل ورواض الأهل والولدان، فإن كل واحد من هؤلاء راع لما يجوزه كنفه ويضمه رحله ويصرفه أمره ونهيه ومن تحت يده رعيته".

(3) البحر الرائق جـ 5 ص 11.

ابن عابدين[1] وقريب منه ما ذكره ابن القيم نقلًا عن ابن عقيل من أن: "السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي".[2]

ولعل هذا هو ما اتجه إليه العلامة الشيخ عبدالرحمن تاج عندما عرف السياسة الشرعية بأنها:" الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولولم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة".[3]

فقد قصر أصحاب هذا الاتجاه السياسة على ما يصدر من الحاكم لمصلحة يراها، لكنهم وسعوا في أساس هذا الفعل ومصدره وجعلوه شاملًا لما ورد به نص، ولما لم يرد به نص. فالمبالغة في قول ابن نجيم:" وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"، وكذا في قول الشيخ عبدالرحمن تاج:" ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة" – تدل على أن السياسة الشرعية يمكن أن يدل عليها دليل تفصيلي

---

(1) حاشية ابن عابدين جـ 4 ص 15.

(2) إعلام الموقعين عن رب العالمين، للعلامة: محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بابن قيم الجوزية، ط: دار الجيل، بيروت (1973م) تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد جـ 4 ص 372؛ وله أيضًا: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ط: مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق: د. محمد جميل غازي ص 17.

(3) الدكتور عبدالرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مشار إليه في مؤلف الدكتور فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى (1402هـ/ 1982م ص 190.

جزئي من الكتاب والسنة، ويكون المعنى: فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، هذا إذا دل عليه دليل تفصيلي جزئي، بل ولولم يدل عليه دليل تفصيلي جزئي.

وفي التوسع في المصدر والأساس ما يؤدي إلى الخلط بين دور ولي الأمر مع الأحكام المنصوص عليها ودوره فيما لا نص فيه، ففي الأولى ليس له فعل شيء سوى التطبيق، وفعله حينئذ ليس مبنيًّا على مصلحة رآها، وإنما هو مبني على النص لا غير[1]، وفي الثانية يكون استظهار المصلحة المترتبة على الفعل والمضبوطة بضوابط الشرع هي الأساس في حكم هذا الفعل، فإذا كانت السياسة تعني فعل شيء مبني على المصلحة فينبغي قصرها على ما لم يرد فيه نص جزئي تفصيلي.

15- الاتجاه الرابع:

ومن الفقهاء من ذهب إلى قصر السياسة على ما يصدر من الحاكم لمصلحة يراها فيما لا نص فيه، وممن ذهب إلى ذلك الشيخ الدكتور عبدالعال عطوة رحمه الله تعالى، فقد عرفها بأنها:" فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعًا لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح".[2]

وإذا كان هذا الاتجاه في تعريف السياسة يبنيها على الغالب في العمل السياسي في تدبير شؤون الأمة في أنه يكون عن طريق الاجتهاد

---

(1) الدكتور عبدالعال عطوة، المرجع السابق ص 43، 44.

(2) الدكتور عبدالعال عطوة، المرجع السابق ص 52، 53؛ وانظر قبل ذلك ص 44.

فيما لا نص فيه، إلا أن هذا يعني فصل النص عن السياسة، بل إن السياسة العادلة جزء من الشريعة كلها، كما قال ابن القيم وغيره، لكن المقصود هو بيان ما يصدره الحاكم في الدولة الإسلامية من قرارات مبنية على المصلحة للأمة، والاجتهاد في تحقيقها، فإن هذا هو المعني بلفظ السياسة. وما يصدر في الدولة من قوانين وقرارات قد يكون مصدره نص جزئي يحكمها فدور الدولة قاصر فيها على التنفيذ فقط، وقد يكون مصدره عمومات الشريعة المستفادة من النصوص، وهذا يكون عن طريق الاجتهاد في الغالب، ومن ثم يكون دور الدولة هنا هو إنشاء السياسة، ومن ثم تنفيذها.[1]

16- التعريف المختار:

الملاحظ في هذه التعريفات وفقًا للاتجاهات السابقة أنها تجعل العمل السياسي منوط بمن لَه الولاية العامة على الناس، سواء الولاة أو القضاة على الراجح في إعطاء ذلك للقضاء، كما حققه ابن عابدين[2]، وابن فرحون نقلًا عن القرافي[3]، أو كان للأنبياء ولمن ذكر وللعلماء كما في الاتجاه الموسع في مدلول السياسة.

---

(1) راجع في شمول الشريعة بنصوصها الجزئية والكلية للسياسة: إعلام الموقعين، لابن القيم جـ4 ص373؛ وله أيضًا: الطرق الحكمية ص19؛ البحر الرائق، لابن نجيم جـ5ص 76.

(2) حاشية ابن عابدين جـ 4 ص 15.

(3) تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام، للعلامة: برهان الدين إبراهيم بن محمد بن فرحون، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1422هـ/ 2001م)، تحقيق: الشيخ جمال مرعشلي جـ1 ص 15، و16، وانظر: القسم الثالث من الكتاب في القضاء بالسياسة الشرعية جـ 2 ص 116 وما بعدها.

وهذا قدر مشترك بين هذه الاتجاهات، غير أنها تختلف في نطاق ما يدخل في مفهوم العمل السياسي؛ فبينما يقصره الاتجاه الأول على العقاب الزاجر والذي يطبقه ولي الأمر لرفع الجريمة والزجر عنها فيما لا نص فيه، يجعله الاتجاه الثاني شاملًا لكل ما شرعه الله تعالى مما فيه استصلاح الخلق، سواء كان مما فيه نص خاص أو لا، لوروده بالعموم، في حين قصره الثالث والرابع على ما يصدر من الحكام مما فيه المصلحة، سواء كان مما لم يرد فيه نص كما ذهب إليه الاتجاه الرابع، أو كان مما ورد فيه نص جزئي أو لم يرد كما اتجه إليه القول الثالث.

ولعل اختلاف الفقهاء في تحديد معنى كلمة السياسة راجع إلى جريان العمل والعرف في البلدان، ومن ثم اتجه كل فقيه في تحديد معناها إلى ما تعارف عليه فيمعناها في بلده، ولا ريب أن التطور الاجتماعي للدولة من مرحلة لأخرى كان له أثره في تطور مفهوم السياسة الشرعية، وإذا كان الأمر كذلك فلا مانع من صرف الكلمة إلى معنى آخر وفق العرف الجاري في وقتنا المعاصر، وعليه فلا مانع من تخصيص ذلك المعني وقصره على مجال معين أو نوع معين من الأحكام، ولا مانع من أن يتخصص اللفظ العام ويتقيد المطلق، فاللغة العربية فيها من الرحابة والمرونة ما يقبل بتطور استعمال اللفظ، ومن ثم يمكن تقسيم الأحكام الشرعية إلى أحكام سياسية وأخرى اقتصادية وثالثة اجتماعية وهكذا، مع ضرورة استقاء هذه الأحكام من الشرع وإرجاعها إليه.[1]

---

(1) في هذا المعنى: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، للشيخ عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، المرجع السابق ص 28 وما بعدها.

ويجري العرف السياسي في الوقت المعاصر على تحديد مفهوم خاص للسياسة يقصرها على:" مجموعة الأنماط المتداخلة والمتشابكة والمتعلقة بعمليات صنع القرارات، والتي تترجم أهدافًا وخلافات ومنازعات المجتمع الناتجة من خلال الجسم العقائدي الذي أضفى الشرعية على القوة السياسية فحولها إلى سلطات مقبولة من الجماعة السياسية في المؤسسات السياسية".[1]

وتترجم هذه الأفكار في المجال السياسي إلى مؤسسات سياسية تقوم على تطبيقها، وعلى هذا يأتي التعريف القانوني للسياسة بأنها: "مجموعة من القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة فيما بينها تبين نظام الحكم، ووسائل ممارسة السلطة وأهدافها وطبيعتها، ومركز الفرد وضماناته قبلها، كما تحدد عناصر القوى المختلفة التي تسيطر على الجماعة وكيفية تفاعلها مع بعضها".[2]

---

(1) الدكتور إبراهيم درويش، النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية، ط: دار النهضة العربية، القاهرة(1969م)ص33؛وله أيضًا:علم السياسة، ط: دار النهضة العربية(1975م)ص25.

(2) الدكتور ثروت بدوي،النظم السياسية، ط: دار النهضة العربية، القاهرة(1964)ص 100.

وقد انتقد هذا التعريف بأنه خلط بين الدراسات القانونية الدستورية والدراسات السياسية، والنظر إلى الثانية وأنها جزء من الأولى، وهو ما يخالف الواقع والحقيقة، إذ طبيعة كل من العلمين وموضوعهما مختلف.

انظر في هذا النقد: الدكتور إبراهيم درويش، المرجع السابق ص 25، 26.

والواقع أن هذا التعريف ينطلق من الواقع القانوني الدستوري المترجم للأفكار والعقائد التي تسود بلدًا ما، إذ القانون الدستوري، بل وسائر التشريعات السائدة في المجتمع تنبثق من هذه العقيدة وتتوافق معها تمامًا، وفي ضوء ذلك نرى بأنه لا تعارض بين التعريفين السابقين في المتن، إذ كل منهما يعبر عن نطاق معين، فتعريف الدكتور إبراهيم درويش=

وعليه فإن مفهوم السياسة يتسع ليشمل أنماطًا كثيرة من العمل الذي يمكن أن يمارسه الفرد في الدولة، فلا يقتصر على مجرد الترشح أو التعيين في المناصب السياسية من رئاسة الدولة وعضوية السلطة التشريعية، وانتخاب من يرشح نفسه لهذه المناصب، بل يشمل فضلًا عن ذلك الحق في النقد وإبداء الرأي للضغط على أولي الأمر لاتخاذ قرار معين لصالح الجماعة[1]، إلا إذا قصد أن الانتخاب هو وسيلة التعبير عن الرأي،

= يعبر عن النظام السياسي من حيث العقيدة السياسية الموجودة في المجتمع والتي يتبناها فكرًا وروحًا، أما تعريف الدكتور ثروت بدوي فينطلق من الواقع القانوني المطبق والمنفذ لهذه العقيدة وتلك الأفكار.

(1) من هذا الرأي: الدكتور عبدالكريم زيدان، حقوق الأفراد في دار الإسلام، بحث منشور ضمن مجموعة بحوث فقهية للمؤلف، ط: مكتبة القدس، بغداد، ومؤسسة الرسالة، بيروت (1407هـ/ 1986م) رقم16 وما بعده ص 99وما بعدها، وكذلك بصفة خاصة رقم 25 وما بعده ص 108 وما بعدها؛ الدكتور ساسي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، منشورات الجامعة المفتوحة (1995م) تنفيذ المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية ص 172؛ الاستاذ محمد الحبيب التجكاني، الحقو السياسية والاقتصادية للمرأة المسلمة ص 49، 50 بحث قدم إلى الدورة الخامسة والتي أقامتها جامعة الصحوة الإسلامية، بالمغرب، في الفترة من 29 إلى 30 أكتوبر 1998م بعنوان حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام.

وقارن مع هذا الدكتور جميل الشرقاوي فقد اقتصر في تعداده للحقوق السياسية على حق الترشيح والانتخاب وتولي الوظائف العامة، ولم يذكر منها الحق في النقد وإبداء الرأي. دروس في أصول القانون(المدخل لدراسة القانون)الطبعة الثانية(1984م)ص229، 230.

وانظر في تقرير هذا الحق في التشريع الإسلامي: المستشار عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت ص 269؛ الدكتور محمد سليم العوا، الحق في التعبير، ط: دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى (1418هـ/ 1998م) الكتاب كاملًا، وهو وإن كتب لمعالجة الضجة التي أحدثتها قضية التفريق بين الزوجين بسبب الردة، والتي حكمت فيها محكمة النقض المصرية بالتفريق لهذا السبب تأييدًا لمحكمة الاستئناف، إلا أنه يؤصل لمبدأ الحق في النقد وإبداء الرأي بالوسائل المشروعة، ويضع له الضوابط اللازمة لئلا يتحول إلى المساس بالحريات الشخصية.

ومع هذا فإن ترك السلطة في اتخاذ القرار بعد انتخابها لا ينبغي أن ينفك عن الرقابة الشعبية، وهي لا تكون إلا بتقرير الحق في نقد القرار، وإبداء الرأي حول ما يمكن أن يصدر من قرارات تهم الأمة وتعمل لصالحها.[1]

وقد استقر في المفهوم السياسي أن طرق التعبير عن الإرادة وإبداء الرأي لا تقتصر على الانتخاب، وإن كان هو أهمها، بل تشمل فضلًا عنه أنماطًا كثيرة من الوسائل، مثل الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي[2]، والاقتراح الشعبي.[3]

---

(1) انظر في ذلك: الدكتور عبدالرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى (1422هـ/ 2001م) تحقيق: الدكتور توفيق محمد الشاوي، والدكتورة نادية عبدالرزاق السنهوري، رقم 170وما بعده ص 194 وما بعدها؛ وكذلك مقدمة الطبعة الأولى التي نشرتها الهيئة العامة للكتاب والمرفقة بهذه الطبعة والتي كتبها الدكتور توفيق الشاوي ص43.

(2) يراجع في ذلك: الدكتور إبراهيم درويش، النظام السياسي، المرجع السابق ص 225؛ علم السياسة، المرجع السابق ص 410؛ وانظر دراسة هامة في أثر الرأي العام في النظام السياسي في مؤلف الدكتور سعيد سراج، الرأي العام وأثره في النظم السياسية المعاصرة، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب (1978م).

(3) الدكتور طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دراسة مقارنة، ط: مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي (1978م) ص 544.
والاستفتاء الشعبي يعني: أن قرارًا ما لا يصدر إلا بعد عرضه للتصديق الشعبي.
والاعتراض الشعبي يعني: أن يسمح الدستور للشعب بأن يتدخل بنفسه مباشرة في عملية التشريع، على أن يكون هذا التدخل لاحقًا لإقرار البرلمان للقانون، وذلك حيث يشترط لنفاذ القانون أن لا يكون الشعب خلال فترة معينة قد اعترض عليه وطالب بعرضه على التصديق الشعبي في استفتاء عام.-

وبناء على ما سبق فإننا نختار تحديد مفهوم السياسة بأنها: الأحكام الشرعية التي تحدد نظم الحكم في الدولة، وتنظم سلطاتها العامة والعلاقة بين هذه السلطات، وكذا علاقتها بالأفراد، وحقوق هؤلاء الأفراد قبل الدولة.

أو بتعريف أخصر هي:" الأحكام الشرعية التي تتعلق بتدبير شؤون الأمة الخاصة بالحكم وعلاقة الأفراد به".[1]

- والاقتراح الشعبي يعني: أن يكون للشعب الحق في أن يقترح للبرلمان مشروع قانون معين دون تفصيل لأحكام مشروع هذا القانون، أو أن يقترح له – أي للبرلمان – مشروع قانون مفصل.

انظر في ذلك: الدكتور طعيمة الجرف، المرجع السابق والصفحات على التوالي وفقًا للمصطلحات السابقة: هي ص 545، وص 543، وص 544.

(1) وهذا المعنى مستفاد مما ذكره العلامة ابن جماعة من عنوان كتابه:" تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" وذكر فيه عدة مباحث هي صلب العمل السياسي، وأدرجها تحت تدبير أهل الإسلام، أي تدبير شؤون الأمة.

فقال:" وقد سميته بما يشعر بمعناه ويسفر عن مقتضاه وهو: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ورتبته على أبواب تجمع مقصود الكتاب: الباب الأول: في وجوب الإمامة وشروط الإمام وأحكامه. الباب الثاني: فيما للإمام والسلطان وما عليه مما هو مفوض إليه. الباب الثالث: في تقليد الوزراء وما يحملونه من الأعباء. الباب الرابع: في اتخاذ الأمراء عدة لجهاد الأعداء. الباب الخامس: في حفظ الأوضاع الشرعية وقواعد مناصبها المرضية. الباب السادس في اتخاذ الأجناد والأعتاد لقيامهم بفريضة الجهاد". وغير ذلك

انظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، للعلامة:محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، ط: دار الثقافة، الدوحة، قطر (1408هـ/ 1988م) تحقيق: د. فؤاد عبدالمنعم أحمد ص 46، 47.

والمصدر لهذه الأحكام هو الشريعة نفسها كما هو التعبير بالشرعية في التعريف، ويستوي أن يكون مصدر هذه الأحكام القرآن الكريم أو السنة النبوية المشرفة أو ما شهد له هذان الدليلان من الأدلة الأخرى بالاعتبار والحجية، كما يستوي أن تكون مما نص عليها، أو مما لم ينص عليها.

ودخول السياسة فيما فيه نص ملاحظ من خلال جملة من الأعمال السياسية لا يمكن فصلها عن المنصوص عليه، بل هي مستفادة حتمًا من النص، ومن ذلك أن هناك عددًا من المبادئ يجب أن تحكم سلطة الحكم في الدولة الإسلامية وهو في صدد ممارسته للأعمال السياسية المنوطة به هي مستفادة بصورة جزئية من النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ومن ذلك وجوب الوفاء بالعهد، والإخلاص في العمل، والاستعداد للتعاون مع الجماعة في كل الإعمال التي تحقق الصالح العام، وهو ما يمكن أن يطلق عليه:" الضمير السياسي" الذي يكون رقيبًا على أعمال صاحبه، وعلى أعمال المسئولين، كما عبر عنه الدكتور الريس في النظريات[1]، ولهذا فإننا نفضل القول بأن السياسة كما تكون في غير المنصوص عليه فإنها تكون أيضًا فيما هو منصوص عليه، كما دل له ما سبق من النقل عن ابن عابدين.

لكن ما فيه نص وإن كان داخلًا في نطاق السياسة إلا أن الولايات العامة إزاءه ليس لها فيه إلا التنفيذ والتطبيق فقط، ففعلها على وجه الدقة ليس إلا تطبيقًا لسياسة موضوعة، وليس إنشاءً لسياسة جديدة، ومع هذا كله

(1) الدكتور محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط: دار المعارف، مصر (1966/ 1967م) ص 2626، 263.

فإن الدولة بولاياتها كلها عندما تنشئ سياسة جديدة فيما لا نص فيه فإنها لا تخرج عن الشرع، بل تدور في إطاره الكلي، فهي مع النص أيضًا لكن في صورة كلية، لا في صورة جزئية تفصيلية، وإلا اعتبر تصرفها باطلًا من كل وجه لمخالفته للشرع في الجملة.

والقول بأن العمل السياسي مستفاد من جملة النصوص، أي يمكن أن يكون مصدره النص في صورته الجزئية وفي صورته الكلية، هو الذي نحبذه، لأن النص الشرعي ما جاء إلا لتحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم في العاجل والآجل[1]، هذا فضلًا عن أن قصر العمل السياسي على ما لم يرد به نص يخشى منه التذرع إلى أن الشريعة بعيدة عن السياسة، وأنها أي السياسة من اجتهاد المجتهدين، والاجتهاد عمل عقلي اقتضته ظروف المجتمع، كما تدل له التفريعات الفقهية عند من جعل السياسة قاصرة على ذلك.

والواقع أنه مع التسليم بقصر السياسة على ما لم يرد به نص – وهذا هو الأعم الأغلب في نطاقها – إلا أن اجتهاد المجتهد لا يحمل على أنه عمل عقلي مجرد عن النص، بل هو عمل في نطاق الفهم له، ذلك أن استنباط الحكم الشرعي يفرض دائمًا وأبدًا سندًا شرعيًّا له، وهذا السند إما أن يكون النص بصورته الجزئية سواء دل عليه دلالة قطعية أو ظنية، أو يكون النص بصورته الكلية، سواء عن طريق القياس الجزئي، أو القياس الكلي، وعلى هذا فعمل المجتهد هو على الدوام دائر في فلك النص، ومن ثم فهو شرعي على الدوام، وليس نتيجة العقل المجرد.

---

(1) الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ط: دار المعرفة، بيروت، تحقيق: الدكتور عبدالله دراز جـ 2 ص 6.

المبحث الثاني

مفهوم الحق السياسي باعتبار التركيب الإضافي

17- عرض لتعريف الحق السياسي باعتباره مركبًا إضافيًا:

هناك ثلاثة تعريفات:

التعريف الأول: يرى أن الحق السياسي هو:" الحق الذي يكتسبه الفرد باعتباره عضوًا في هيئة سياسية – أي في دولة – كحق تولي الوظائف العامة، وحق الانتخاب وحق الترشيح".[1]

والتعريف الثاني: يراه أنه:"هو الذي يكفل للمواطن الاشتراك عن طريقه في حكومة الدولة".[2]

والتعريف الثالث: يراه أنه:" الحق الذي يكتسبه الفرد باعتباره منتسبًا إلى دولة معينة، أي يحمل جنسيتها ويعتبر من مواطنيها، وبواسطة هذه الحقوق يسهم في إدارة شؤون هذه الدولة وحكمها".[3] وفي معنى هذا التعريف ما ذكره البعض من أن الحق السياسي هو" حق المواطن في أن

---

(1) الدكتور عبدالرزاق السنهوري وحشمت أبوستيت، أصول القانون، ص 268، مشار إليه في مؤلف الدكتور عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة، ط: مؤسسة الرسالة (1413هـ/ 1993م) جـ 4 ص 299؛ وفي هذا المعنى: الدكتور عوض أحمد الزغبي، المدخل إلى علم القانون، ط: دار وائل للنشر، عمان الأردن، الطبعة الثانية (02003م) ص 318.

(2) الدكتور أحمد سويلم العمرين المرجع السابق ص 20.

(3) الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3448 ص 299.

يشترك في إدارة شؤون الدولة، ويكون ذلك بطريق مباشر بالنسبة لمنصب رئيس الدولة ومنصب الوزير، وقد يكون بطريق غير مباشر، أي يشترك المواطن في إدارة شؤون البلد عن طريق ممثلين عنه هم أعضاء المجالس المختلفة، كمجلس الأمة، والمجلس البلدي، وسائر المجالس المحلية. فالحق السياسي بالمفهوم العام هو الانتخاب، والترشيح، وحق تولي الوظائف العامة".(1)

وهذه التعريفات تدور حول معنى واحد، وهو اختصاص الفرد بالمشاركة في إدارة شؤون الدولة الإسلامية، والفارق بينها هو التفصيل في البعض والاقتصار في البعض الآخر.

18- التعريف المختار:

لا ريب أن تعريف الحق السياسي باعتبار التركيب والعلمية لابد فيه من النظر إلى التعريف باعتبار الإفراد، وإذا كان قد سبق تعريف الحق بأنه:"اختصاص يقرر به مصلحة مستحقة شرعًا"، وعرفت السياسة بأنها:" الأحكام الشرعية التي تحدد نظم الحكم في الدولة، وتنظم سلطاتها العامة والعلاقة بين هذه السلطات، وكذا علاقتها بالأفراد، وحقوق هؤلاء الأفراد قبل الدولة"- فإن تعريف الحق السياسي يجيء ملاحظًا فيه ذلك كله.

---

(1) الأستاذ سالم البهنساوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، ط: دار القلم، الكويت ص 133، مشار إليه في رسالة الباحث: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ط: مكتبة الرشد، الرياض (1417هـ/ 1997م) ص 24.

وبناء عليه يمكن أن ننتهي إلى تعريف الحق السياسي بأنه: "الاختصاص الذي خوله الشرع للفرد - ذكرًا كان أو أنثى - في المشاركة في صنع القرارات المتعلقة بإدارة شؤون الأمة ".

وهذا التعريف يحدد العناصر اللازمة للحق السياسي، ذلك أن صنع القرار المتعلق بإدارة شؤون الأمة يلزم له من يصدره، فالفرد يشارك بداية في اختيار هذا الشخص، ويمكن تعدد الوسائل التي يتحقق بها هذا الاختيار، أو يقوم هو بترشيح نفسه أو قبول التعيين في الوظيفة المخولة بصنع القرار[1]، مع هذا كله فله الحق في الرقابة على هذا القرار الذي يهم الأمة إذا لم يكن هو المصدر له، أو تغييره وتعديله إذا كان هو المصدر له، في الحدود التي تسمح بها دلالة النصوص الشرعية بجزئياتها أو كلياتها.

كما أن هذا التعريف ينتهي إلى أنَّ مصدر هذا الحق هو الشرع، فهو ترجمة لما يستفاد من النصوص الشرعية التي تقرر الحقوق على وجه العموم.

وعلى هذا كله يمكن تحديد عناصر الحق السياسي وفقًا لهذا التعريف بأنها عناصر ثلاثة:

1- الحق في الترشيح أو التعيين في الوظيفة السياسية - التي تخوله شرعًا إصدار القرارات التي تعنى بصالح الأمة - عند طلبه للتعيين.

2- الحق في انتخاب من يتولى هذا المنصب.

---

(1) ينظر في عملية صنع القرارات السياسية: الدكتور إبراهيم درويش المرجع السابق ص 50 وما بعدها.

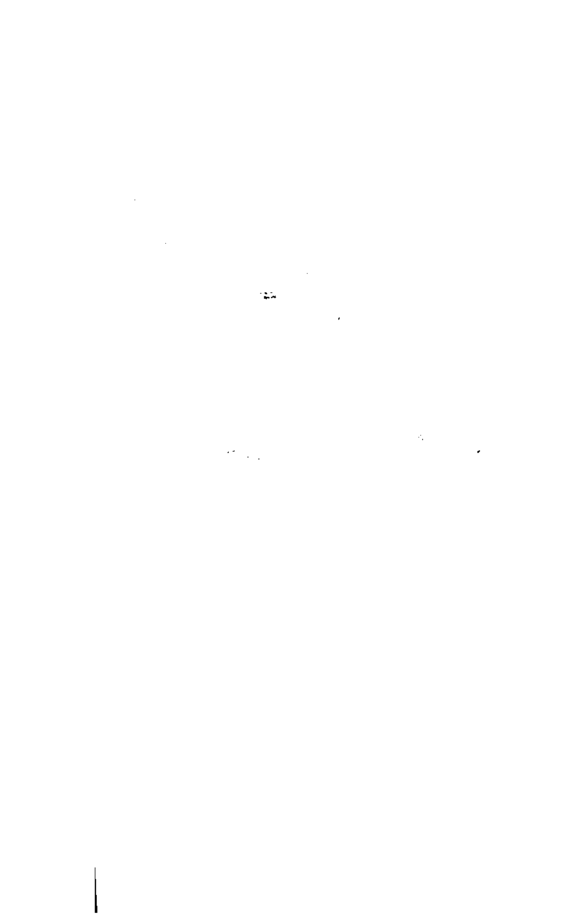
3- الحق في مراقبة القرارات السياسية بعد صدورها ممن له الحق في إصدارها، وقد تتعدد الوسائل التي تتم بها الرقابة على القرارات.

فهذه الحقوق الثلاثة تمثل العناصر الأساسية للحق السياسي، وعلى أساسها يمكن فهم الحقوق السياسية للمرأة، وهذا هو محل البحث في الدراسة التطبيقية إن شاء الله تعالى.

الفصل الثانـي

طبيعة الحقوق السياسية للمرأة

والأصول التي تستند إليها هذه الحقوق



19- تمهيد وتقسيم:

نقصد بطبيعة الحقوق السياسية الوصف الشرعي الذي يمكن أن يسبغ عليها، من كونها من المباحات، أو هي تكليف شرعي له طابع الإلزام، ومن أي نوع يكون هذا الإلزام؟.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه مما لا ريب فيه أن تقرير الحقوق والواجبات في أي مجتمع يخضع للفلسفة التي يصدر منها التشريع في هذا المجتمع، ومع تعدد الحقوق والواجبات وتنوعها يتصور تزاحمها في بعض الحالات بما يؤدي إلى تنازعها وتعارضها فيما بينها، ومن ثم لابد من إيجاد الوسائل الكفيلة لمعالجة التنازع الحاصل بينها. والغالب أن رفع التعارض ينبني على طبيعة الحق المقرر للمرأة.

وبناء على هذا نقسم هذا الفصل إلى مبحثين؛ ندرس في الأول: بيان طبيعة الحق السياسي، وفي الثاني: بيان الأصول التي يستند إليها هذا الحق.

المبحث الأول

طبيعة الحقوق السياسية

20- تقسيم:

يمكن تصور طبيعة الحقوق عمومًا على أنها منحة من الشارع الحكيم، ومع هذا فهي تكاليف شرعية في أغلبها لها طابع الإلزام، وقد تكون على الإباحة في بعض الحالات، وأنها في أغلبها داخلة ضمن حقوق الله تعالى. ونبين ذلك فيما يأتي.

21- الحقوق منح من الشارع:

الحقوق على وجه العموم سواء منها الحقوق السياسية أو غيرها هي منح من الله تعالى تفضل بها على عباده، لتحقيق مصالحهم في الدنيا والآخرة، فيما إذا علمت العلة والغاية من النص، بل ولو لم يعلم ذلك، فاليقين ثابت في جريان الشريعة على وفق المصلحة في الدنيا والآخرة، سواء علمنا وجه ذلك، أو خفي علينا.

وتقسيم الحقوق الذي استقر عليه الفقهاء ينبئ عن هذا المعنى، وهناك وجهتان من النظر في تقسيم الحق:

الأولى: وتتمثل في تقسيم الحق إلى أربعة أقسام؛ حق خالص لله تعالى، وحق مشترك بين الله والعبد والمغلب فيه حق الله تعالى، وحق

مشترك بينهما والمغلب فيه حق العبد، وحق خالص للعبد. وقال بذلك جمهور الفقهاء.[1]

والثانية: وتنحو تقسيمًا ثلاثيًا للحق: حق خالص لله تعالى. وحق مشترك بين الله تعالى والعبد والمغلب فيه حق الله. وحق مشترك بينهما وحق العبد هو المغلب. وقال بذلك الشاطبي رحمه الله تعالى، ولم يجعل حقًا خالصًا للعبد كما فعل غيره من الفقهاء.[2]

ووفقًا لما قال به الشاطبي فإن الحقوق منحة، حتى ولو تصورنا في بعض الأقسام إمكان التنازل عنها والصلح عليها من العبد، كما في الحق الذي غلب فيه حقه، لأن جواز التنازل والصلح إنما كان له بجعل الشارع، ولو شاء سبحانه لم يجعل لأحد حقًا أصلًا، يقول الشاطبي جوابًا عن اعتراض متصور لما قرره من أنه ما من حق لعبد إلا وفيه حق لله تعالى، وهذا يقتضي عدم إمكان إسقاط العبد حقه وهو خلاف الأصل المستقر عليه، قال:" لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقًا له بإثبات الشرع ذلك له لا بكونه مستحقًا لذلك بحكم الأصل".[3]

---

(1) يراجع في ذلك: الفروق، للقرافي جـ 1 ص 256؛ تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، للعلامة: محمد علي حسين المكي، مطبوع بهامش الفروق جـ 256 وما بعدها؛ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، للعلامة: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ط دار الكتب العلمية، بيروت (1416هـ /1996م) تحقيق: زكريا عميرات جـ2 ص 315 وما بعدها إلى ص 326.

(2) الموافقات في أصول الشريعة جـ 2 ص 318، 319، 320.

(3) الموافقات جـ 2 ص 377.

وقال:" كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى وهو جهة التعبد، فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجردًا فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية، كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد، إما عاجلًا وإما آجلًا، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد".[1]

وقرر أيضًا:" أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد؛ فالأمر والنهي والتخيير جميعًا راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه؛ لأن الله غني عن الحظوظ منزه عن الأغراض. غير أن الحظ على ضربين: أحدهما: داخل تحت الطلب، فللعبد أخذه من جهة الطلب فلا يكون ساعيًا في حظه وهو مع ذلك لا يفوته حظه، لكنه آخذ له من جهة الطلب، لا من حيث باعث نفسه، وهذا معنى كونه بريئًا من الحظ، وقد يأخذه من حيث الحظ، إلا أنه لما كان داخلًا تحت الطلب فطلبه من ذلك الوجه صار حظه تابعًا للطلب، فلحق بما قبله في التجرد عن الحظ وسمي باسمه.والثاني: غير داخل تحت الطلب فلا يكون آخذًا له إلا من جهة إرادته واختياره، لأن الطلب مرفوع عنه بالفرض، فهو قد أخذه إذًا من جهة حظه، فلهذا يقال في المباح: إنه العمل المأذون فيه المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة".[2]

---

(1) الموافقات جـ 2 ص 317.

(2) الموافقات جـ 1 ص 148.

فكل ذلك يدل على أن الحقوق الثابتة للعباد إن هي إلا منح من الشارع، سواء منها ما كان على وجه الطلب، أو كان على الإباحة، وهذا المعنى يمكن الخلوص إليه أيضًا عند الفقهاء الذين جعلوا قسمًا رابعًا للحقوق، وهو حق العبد الخالص، فإن وجه كون الحق للعبد منحة، مع كونه خالصًا له، ظاهر؛ ذلك أن هذا الوصف، وهو تمخض الحق للعبد، لم يكن إلا بإثبات الشارع له، وهو إعطاؤه مكنة التنازل عن الحق والصلح عليه، وهذا راجع إلى أن مصالح العبد، المبني عليها أصل الشرع في الأساس، لا تتحقق إلا بإسباغ هذا الوصف على هذا النوع من الحقوق.

يقول القرافي مبينًا أن إعطاء العبد مكنة إسقاط حقه وأن التنازل عنه لا يعني انفلاته من الشرع، بل تصرفه في هذا الحق إنما يكون على وفق مقصود الشارع من تشريع الحق، وإلا وقع تصرفه المخالف باطلًا، ولم يكن جائزًا، يقول:" وكذلك حجر الرب تعالى على العبد في إلقاء ماله في البحر وتضييعه من غير مصلحة ولو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه"[1]، ومع هذا فهو يتصرف في حقه الخالص، ولكن لما كان تصرفه مناقضًا لمقصود الشارع لم يجز، وهذا يدل على أن الحق منحة من الشارع ويجب على العبد استعمالها وفق مقصوده.

ومما يؤيد ما سبق أيضًا أن الحقوق ثبتت في بعض الحالات للإنسان جبرًا عنه، حتى مع رفضه لها، فالرفض غير مؤثر في زوالها، وهذا ثابت في خلافة الوارث لمورثه في ماله، فهو يحل محله فيه جبرًا

---

(1) الفروق جـ 1 ص 256.

لا اختيارًا، والمتفق عليه بين الفقهاء في التعبير عن طبيعة هذه الخلافة أنها حق للوارث، فيقال حق الورثة في مال مورثهم.

وعلى هذا كله فإن الحقوق على العموم، سواء كانت سياسية أو مدنية، عامة أو خاصة، هي منحة وعطية من الشارع. وقد أضحت حقوقًا للعبد بجعل الشارع، وسنرى أن هذا الوصف له أثر كبير في الأسس التي ينبني عليها تقرير الحقوق السياسية للمرأة.

22- الحق السياسي واجب كفائي:

ينبغي أن ينبع النظر في توصيف طبيعة الحق السياسي من التعرف على نطاق هذا الحق والأعمال الداخلة فيه، وكما رأينا في تعريف الحق السياسي فإنه يشمل عدة عناصر يكون الغرض منها الوصول إلى قرار يتعلق بإدارة شؤون الأمة[1]، وإدارة شؤون الأمة - سواء في مستواها الأعلى بوجود خليفة للمسلمين، أو في مستواها الأدنى فيمن ينوب عنه في إدارة شؤون الأمة وإصدار القرارات اللازمة لذلك- من الواجبات الشرعية التي يلزم تحقيقها في المجتمع المسلم، وهذا ملاحظ من خلال معالجة الفقهاء لمنصب الخلافة، والقول الذي يصار إليه أن نصب الخليفة واجب مطلقًا[2]، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

---

(1) ما سبق رقم 18 ص 31.

(2) اختلف العلماء في حكم نصب الإمام إلى عدة أقوال: فمنهم من يرى وجوب نصبه مطلقًا، وهو القول الراجح، أي سواء كان في حال الأمن والاستقرار، أو في حال ظهور الفتن والاضطرابات. ومنهم من يذهب إلى عدم وجوبه مطلقًا. ومنهم من يفرق بين حال الأمن والاستقرار فلا يجب، وبين حال الفتن والاضطرابات فيجب نصبه. ومنهم من يقول عكس ذلك. واستدل كل قول بأدلة على ما يذهب إليه.

في تفصيل ذلك: الدكتور محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ط: دار السعادة، القاهرة من ص 57 إلى ص 118.

الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1] قال الماوردي:" ففرض علينا أولى الأمر فينا، وهم الأئمة المتأمرون علينا".[2]

وعلى هذا كان استنباط العلماء لهذا الحكم، كما تدل عليه نصوصهم:

قال ابن عابدين: "قال في العقائد النسفية: والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم".[3]

وقال الماوردي:" الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع".[4]

وقال ابن خلدون:" إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعًا دالًا على وجوب نصب الإمام".[5]

---

(1) سورة النساء، من الآية رقم 59.

(2) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للعلامة: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1405هـ/1985م) ص 5.

(3) حاشية ابن عابدين جـ 1 ص 548.

(4) الأحكام السلطانية ص 5.

(5) مقدمة ابن خلدون، للعلامة: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، ط: دار القلم، بيروت، الطبعة: الخامسة (1984) ص 191.

وعليه فإنه يلزم اتخاذ كل ما يلزم لإقرار نصبه ووضعه موضع التطبيق، ومن ثم تكون الوسائل الموصلة إليه آخذة الحكم نفسه الذي كان له، فإذا كان نصب الإمام واجبًا كانت الوسائل المؤدية إليه واجبة. وبما أن الإمام لا يمكن أن يقوم بكل الأعباء المنوطة به لإدارة شؤون الدولة، بل لابد من إنابته من يقوم مقامه فيها، كان من ينوب عنه في طبيعة عمله ولزومها كالإمام.

ومهمة نصب الإمام موكولة إلى اختيار الأمة على القول المعتمد لدى جمهور الأمة، باستثناء الشيعة الزيدية والإسماعيلية والإمامية، فقد ذهبوا إلى أن نصب الإمام يكون بالنص والتعيين.(1)

---

(1) ذهبت الإمامية إلى أن نصب الإمام يكون بالنص لا بالاختيار، فتثبت الإمامة لعلي بن أبي طالب والمعصومين من نسله من بعده عن طريق النص عليهم، فقد نص النبي الكريم ﷺ على إمامة علي، ونص علي ومن بعده على من بعدهم. وقد ناقش الباقلاني هذا القول بقوله:" إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمة وإبطال النص على إمام بعينه؟ قيل له: الدليل على هذا أنه إذا فسد النص صح الاختيار، لأن الأمة متفقة على أنه ليس طريق إثبات الإمامة إلا هذين الطريقين، ومتى فسد أحدهما صح الآخر، والذي يدل على إبطال النص أنه لو نص النبي ﷺ على إمام بعينه وفرض طاعته على الأمة دون غيره وقال لهم: هذا خليفتي والإمام من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا، لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة، أو الجمهور منهم، أو بحضرة الواحد والاثنين ومن لا يوجب خبره العلم، فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولًا ذائعًا فيهم وجب أن ينقل ذلك نقل مثله مما شاع وذاع من نحو الصلوات، وفرض الحج والصيام، وغيرهما من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنها مشروعة مفروضة في دين النبي ﷺ، ولا سيما إن كان فرض الإمامة من الفرائض العامة اللازمة لكل أحد في عينه وكان النص من النبي ﷺ أمرًا عظيمًا وخطرًا جسيمًا لا ينكتم مثله، ولا يستتر عن الناس علمه، مع العلم بأن الأمة قد نقلت بأسرها تولية النبي ﷺ الإمرة لزيد بن حارثة،-

والاختيار يكون واجبًا كوجوب الإمامة لأنه وسيلته، ووجوبه على الكفاية كالإمامة، كما صرح بذلك ابن خلدون والماوردي وغيرهما، قال ابن خلدون:" وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع فهو من فروض الكفاية[1]، وراجح إلى اختيار أهل العقد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعا طاعته".[2]

وتقرير ذلك كله ينبئ عن طبيعة وجود رأس العمل السياسي، والذي تنبثق منه كل السلطات وفقًا لما عليه الفقه الإسلامي[3]، ومن ثم تأخذ كل

= ولأسامة بن زيد، وعبد الله بن رواحة، وعمرو بن العاص، ولأبي موسى الأشعري، وعمرو بن حزم، وغير هؤلاء من أمرائه وقضاته، حتى لم يذهب علمه على أحد من أهل العلم والأخبار" وذكر بقية حججه على ذلك.

يراجع في ذلك: تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، للعلامة: محمد بن الطيب الباقلاني، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، الطبعة الأولى (1407هـ/ 1987م) تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر ص 442، 443.

وفي الموضوع نفسه: الملل والنحل، للعلامة: محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ط: دار المعرفة، بيروت (1404هـ) تحقيق: محمد سيد كيلاني جـ 1 ص 154، 155، 162، 191؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل، للعلامة: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ط: مكتبة الخانجي، القاهرة جـ 4 ص 76، 77.

(1) يعرف فرض الكفاية بأنه :"مهم يقصد حصوله من غير نظر إلى فاعله بالذات، والإثم بتركه".
حاشية العدوي المالكي على كفاية الطالب الرباني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1417هـ/ 1997م) جـ 2 ص 4.

(2) مقدمة ابن خلدون ص 193. وفي المعنى نفسه: الأحكام السلطانية، للماوردي ص 5.

(3) انظر في نقد مبدأ الفصل بين السلطات: الدكتور: الدكتور إبراهيم عبد العزيز شيحا، والدكتور محمد رفعت عبد الوهاب، النظم السياسية والقانون الدستوري ص284 وما بعدها.

السلطات الأخرى الوصف نفسه، باعتبار أن ما ثبت للأصل يثبت للفرع. وهذا يثبت أيضًا للوسائل التي تتبع في وضع هذا المنصب وما يتبعه من سلطات موضع التطبيق، ومن ثم فإن عملية الاختيار التي تعد ضمن الوسائل تأخذ الوصف نفسه من ناحية الإلزام، لما تقرر أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فهي قاعدة أصولية ينبني عليها كثير من الأحكام الشرعية.[1]

وإذا انتهينا إلى أن العمل السياسي المتمثل في نصب الإمام واختياره من الواجبات، سواء بالنظر إلى الأصل أو النظر إلى الوسيلة إليه، فإن المصلحة المترتبة عليه تتحقق بتحقيق الحكم، أي بممارسة هذا العمل، ولا يلزم لوجودها أن يقوم بإيجاد الحكم وتحقيقه كل أفراد الأمة، بل إذا قام به البعض تحققت المصلحة والغاية، ولهذا فإن الوجوب هنا على سبيل الكفاية، وليس على الأعيان.

وبالنسبة لاختيار الحاكم أو من ينوب عنه، عند جعل الاختيار وسيلة للتعيين، فإنه لا يوجد ما يمنع أن يكون الاختيار لهذه الوظائف لكل أفراد الأمة الذين لهم القدرة والكفاءة على الاختيار. فإن الوسائل لتعيين الإمام وكذا المناصب السياسية لم يرد في خصوصها نص يلزم باتباع طريق معين في نصب الإمام أو من يقوم مقامه، أو حصر الوظائف

---

(1) راجع في هذه القاعدة: الإبهاج في شرح المنهاج، للعلامة: علي بن عبد الكافي السبكي، ط الوفاة: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (1404هـ) جـ 1 ص 109 وما بعده وخاصة ص 112؛ البحر المحيط في أصول الفقه، للعلامة: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (1421هـ/ 2000م) تحقيق: د. محمد محمد تامر جـ 1 ص 116.

في مسمى معين، بل حددت الأهداف العامة التي يراد تحقيقها في رقي الأمة وتحقيق مصالحها في الدارين، وقد نص أكثر الفقهاء على هذه الأهداف، وكان أساسها راجع إلى حراسة الدين وسياسة الدنيا، كما قال الماوردي[1] وابن عابدين[2]، كما تقدم النقل عنهما، وسياسة الدنيا لا تكون إلا بالدين، وهي السياسة المستندة إلى الشرع. وعلى هذا فإن الغاية من وراء نصب الإمام وإيجاد الوظائف السياسية هو تحقيق هذه الأهداف والغايات، وتترك الوسائل المؤدية إلى ذلك كله للمناسب الذي يحققها في كل عصر ومصر.

ومع هذا كله لا يعني إسباغ هذا الوصف على ممارسة العمل السياسي أنه دعوة إلى التقاعس عن المشاركة والممارسة له، بدعوى أن طائفة قامت به وحصل بقيامها المصلحة على حسب غلبة الظن[3]، بل إن الفهم الصحيح لفرض الكفاية هو تحقق الفرضية لكل من قام به، ومن ثم حصول الثواب على هذا الأساس، أي ثواب الفرض.

قال الزركشي:" إذا أتى به دفعة جميع من خوطب به سقط الفرض عنهم، وحصل ثوابه لهم، ويقع فعل كلٍّ فرضًا؛ إذ ليس بعضهم أولى بوصفه بالقيام بالفرض من البعض، فوجب الحكم بالفرضية للجميع. حكاه إمام الحرمين في باب الجنائز عن الأئمة".[4] وقال بعد ذلك:"إذا أتوا به على التعاقب؛ فإن فعله من يستقل به ثم لحق بهم آخرون سقط بالأولين

---

(1) الأحكام السلطانية ص 5.

(2) حاشية ابن عابدين جـ 1 ص 548.

(3) البحر المحيط جـ 1 ص 198.

(4) البحر المحيط جـ 1 ص 198.

ووقع فعل الآخرين فرضًا، كذا قاله النووي في باب الآذان من التحرير، وحكى الروياني فيه وجهين. وفصل الشيخ عز الدين فقال: إن لحقوا بهم قبل تحصيل مصلحته كان ما فعلوه فرضًا وإن حصلت الكفاية بغيرهم، لأن مصلحته لم تحصل بعد، ذكره الشيخ عز الدين وذكر له أمثلة، منها: أن يخرج إلى العدو من يستقل بدفعهم ثم لحق بهم آخرون قبل انقضاء القتال فيكتب لهم أجر الفرض، وإن تفاوتت رتبهم في الثواب لقلة العمل وكثرته".(1)

فهذا التحليل من فقهاء المسلمين لطبيعة فرض الكفاية والآثار المترتبة عليه، فيه تحفيز على القيام بفرض الكفاية وممارسته، وليس فيه ما يدعو إلى التقاعس عنه، مهما قام به من يكفي لتحصيل المصلحة المترتبة على هذا الفرض، من طائفة من أفراد الأمة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تقوية الأمة في هذا المجال، وتنمية الشعور بالمسؤولية، وإيجاد الوعي في الرقي بالأمة.

23- الحقوق السياسية داخلة - في أغلبها - ضمن حقوق الله تعالى:

لما كانت الحقوق السياسية من فروض الكفاية في أغلبها، أي أن المصلحة المترتبة عليها لازمة الوجود في المجتمع، وأن فواتها يعني خللًا فيه، فهي على هذا ترتب نفعًا عامًّا لمجموع الناس في المجتمع، وإذا انتهينا إلى هذا المعنى فإن هذه الحقوق تدخل ضمن حقوق الله تعالى، لأن إضافة الحقوق إلى الله تعالى كانت لتعظيم هذه الحقوق وتشريفها، ولما يترتب عليها من نفع عام للعباد، وليست الإضافة إضافة نفع، لأنه تعالى متعالٍ

---

(1) البحر المحيط جـ 1 ص 199.

عن أن ينفعه شيء أو يضره شيء، وعليه فكل ما كان نفعه عامًا كان داخلًا ضمن هذه الحقوق.

قال في كشف الأسرار:" وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم، فلا يختص به أحد، وينسب إلى الله تعالى تعظيما، أو لئلا يختص به أحد".[1] وهذا ما قاله التفتازاني عند بيانه للمراد بحق الله تعالى، فقد قال:" المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه".[2]

وذهب القرافي رحمه الله تعالى إلى أن حق العبد هو جملة مصالحه[3]، ولما مثل لحق العبد بما له من ديون وأثمان، استدرك ذلك صاحب تهذيب الفروق، وقال: إن تمثيله هذا يشعر بأنه يريد حقوق بعضهم على بعض. وأما قوله قبل ذلك: حقه مصالحه، فإنه يشعر بأنه يريد حقوقهم على الجملة[4]، أي سواء ما كان منها للعبد، أو لله تعالى، فكلها محققة لمصالح العبد في العاجل والآجل. ويقول العز بن عبدالسلام وهو يعلل مسؤولية الولاة عن تخير الأصلح في عملهم والعمل بما فيه خير المجتمع، ويجب عليهم الارتقاء في التقدير عن المستوى الفردي الخاص إلى المستوى الجماعي العام، قال:" لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة

---

(1) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي للعلامة: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1418هـ/ 1997م) تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر جـ 4 ص 195.

(2) شرح التلويح على التوضيح جـ 2 ص 315.

(3) الفروق جـ 1 ص 256.

(4) تهذيب الفروق جـ 1 ص 257.

أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة، وكل تصرف جر فسادًا أو دفع صلاحًا فهو منهي عنه".[1]

وهذا كله يؤدي إلى القول بأن الدولة ملزمة بصياغة حقوق الأفراد السياسية وتقريرها بما يكفل تحقيق المصالح للمجموع ودفع المفاسد عنهم، وبما لا يتعارض مع دلالات النصوص الشرعية، ثم يبقى بعد هذا النظر في وصف الممارسة الفعلية من الأفراد للعمل السياسي، من حيث إعطائها الحكم الشرعي باعتبارها فعلًا للمكلف، ويمكن القول بأنها تأخذ حكم الإباحة من حيث الأصل، ومن ثم فالفرد القادر على الممارسة مخير بين استعمال حقه أو تركه، وكذا الدولة تكون مخيرة بين قبول طلب المشاركة من الأفراد في العمل السياسي عند طلبه، في خصوص التوظف، أو رفضه، إلا إذا ترتب على الترك من الأفراد أو الرفض من الدولة فوات المصلحة في الجملة فحينئذ يظهر عنصر الإلزام لتحقيق المصلحة.[2]

---

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعلامة: عز الدين بن عبدالسلام السلمي، ط: درا الكتب العلمية، بيروت جـ 2 ص 75.

(2) ويراجع ما ذكره في التقرير والتيسير في الرد على الكعبي من إنكاره للمباح، فقد قال في التيسير:" ويتعين كونه) أي هذا التأويل (مراد القائلين بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به) قال الشارح: قال المصنف رحمه الله: فإن قولهم يقتضي وجوب مباحات كثيرة فهو يجر إلى مثل قول الكعبي، فمرادهم أن تلك المقدمات مباحة في ذاتها ولكن لزمها الوجوب لعارض التوصل إلى الواجب بها".

تيسير التحرير، للعلامة: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه ط: دار الفكر، بيروت جـ 2 ص 226. التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير، للعلامة: ابن أمير الحاج، ط: دار الفكر، بيروت (1417هـ/ 1996م) جـ 2 ص 188.

فالحق وإن وصف بأنه حق هنا إلا أنه لا يخرج عن دائرة الإباحة، ولا يصل إلى درجة الحق الذي يقابله واجب أو إلزام على الطرف الآخر، وعليه فإذا كانت المرأة المسلمة طرفاً في العلاقة التي تجمعها بالدولة المسلمة باعتبار أنها عضو من أعضائها وإليها تنتسب، فإن تقرير الحقوق لها بالشريعة الإسلامية التي هي الحاكمة في هذه الدولة لا يعني إلزام الدولة بتحقيقها في حال طلبها، بل الدولة هنا مخيرة بين القبول والرفض، وفقاً لمبدأ الملاءمة في إدارة شؤونها، وتقديم الأهم على المهم. واستعمال هذه الحقوق من جانب المرأة لا يخرج عن هذا النطاق، حتى ولو كلفتها الدولة به، إلا إذا تعين عليها.[1]

لكن من جانب آخر فإن حقوق المرأة الممنوحة لها في علاقة الدولة واتصالها بها تحمل معنى التكليف عليها في تقرير هذه الحقوق والمساهمة في تفعيلها في المجتمع وإسنادها إلى من توفرت فيه المكنة في ممارستها.[2]

---

(1) وهذا مستفاد مما ذكره الفقهاء في التعيين في منصب القضاء، فقد ذكروا أنه يحق لمن طلب منه ذلك أن يمتنع عنه، بل وأن يهرب منه، إلا إذا تعين عليه.

يراجع في ذلك: الشرح الكبير على مختصر خليل للعلامة: سيدي أحمد الدردير، وعليه حاشية الدسوقي، للعلامة:محمد بن عرفة الدسوقي، ط:دار الفكر،بيروت جـ4 ص 131.

(2) الدكتور عبدالكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة جـ 4 رقم 3452 ص 301 وما بعدها؛ وفي المعنى نفسه في تفسير الحق بما يؤدي المعنى الوارد في المتن: الدكتور عبدالرزاق السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى (1417هـ/ 1997م) جـ 1 ص 9.

ومستند ذلك ما رواه البخاري من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال ﷺ:" إنا لا نولي هذا الأمر من سأله، ولا من حرص عليه".[1]

ووجه الدليل منه: أن النبي ﷺ امتنع عن تولية أحد منهما الوظيفة العامة، ولو كان الحق يقابله إلزام لما كان المنع منه، والحقوق التي تلزم الغير لا تسقط بالمطالبة بل تتأكد، فعلم من ذلك أن تولي الوظائف العامة والتي هي أحد الحقوق السياسية، تعني الإباحة.

والخلاصة أن تولي الوظائف العامة في الدولة الإسلامية– باعتباره حقًا من الحقوق السياسية للمرأة - يعني الإباحة لمن يتولاها، ويعني تكليفًا بالنسبة للدولة.[2]

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، حديث رقم 6730 جـ 6 ص 2614.

(2) الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3452 ص 302.

المبحث الثاني

الأصول التي تستند إليها الحقوق السياسية للمرأة

24- تقسيم:

يمكن تصور الأصول التي يستند إليها الحق السياسي للمرأة في الأسس الآتية:

أولًا: مصدر الحق السياسي هو الشرع نفسه.

ثانيًا: تقديم الأقوى على ما دونه عند تعارض الحقوق وتزاحمها.

ثالثًا: مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات إلا ما استثني بدليل.

رابعًا: الكفاءة هي الأساس في التمتع بالحقوق السياسية.

ونخصص لكل أساس منها مطلبًا خاصًا.

المطلب الأول

الشرع مصدر الحقوق السياسة

25- الأصل العام:

الواقع أن البحث فيما يتمتع به الأفراد في المجتمع من حقوق وما يكلفون به من واجبات ينبغي أن ينبع من العقيدة التي يدين بها الإنسان في هذا المجتمع، وإذا كان البحث الذي نحن بصدده يدور حول الحقوق

السياسية للمرأة المسلمة، فإن ذلك يقتضي بحث هذه الحقوق انطلاقًا من عقيدة الإسلام وشريعته.

والحقيقة أن هذا الأصل مؤيد بتعريف الحق نفسه، فقد سبق القول إنه يعني: اختصاص يقرر به مصلحة مستحقة شرعًا[1]، وعليه فلابد من الرجوع إلى الشرع لبيان ما ثبت للإنسان من حقوق وواجبات.

وعلى هذا الأساس فإن مصدر الحق السياسي أو غيره هو التشريع الإسلامي، والتشريع هو نص القرآن الكريم وسنة النبي الكريم ﷺ، فهما المفصحان عن إرادة الشارع في إثبات الحق أو التكليف بالواجب، ولا يمكن معرفة إرادته إلا من خلالهما.

وهذا يعني حصر مصدر الحقوق والواجبات في هذين النصين، ومن ثم فالإنسان لا يتصور أن يثبت لنفسه حقًّا أو يلزم نفسه بواجب إلا من خلال دلالة النص، ولا يتصور غير ذلك[2]، لهذا وجدنا الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى يقرر هذا المعنى ويرى أن الحق لا يتصور إلا من الله تعالى، وأن ما يتمتع به الأفراد من حقوق إنما هو من الله تعالى المشرع الحكيم، ولو شاء لم يمنح أحدًا حقًّا، فيقول جوابًا عن اعتراض

---

(1) ما سبق رقم 8 ص 13.

(2) وحتى عند تقرير حق العبد في إلزام نفسه بما لم يلزمه به الشرع في المندوبات والمباحات، كما لو نذر أن يصوم أو يتصدق بمال، أو غير ذلك، فإن ذلك كله لم يكن إلا بإباحة الشارع له ذلك، فهو راجع إلى الشرع في كل حال.

وينظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للعلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ط: دار البشائر الإسلامية، بيروت (1416هـ/ 1995م) تحقيق: الشيخ عبدالفتاح أبو غدة ص 38 وما بعدها.

متصور لما قرره من أنه ما من حق لعبد إلا وفيه حق لله تعالى، وهذا يقتضي عدم إمكان إسقاط العبد حقه وهو خلاف الأصل، قال:" لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقا له بإثبات الشرع ذلك له لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل".[1]

وأوضح الشاطبي أيضًا أن مهمة التحريم هي لله تعالى، فقال: "وأما العادات فهي أيضًا من حق الله تعالى على النظر الكلي، ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات، فقد قال تعالى:﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[2]، وقال تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾[3] فنهى عن التحريم وجعله تعديًا على حق الله تعالى. ولما همَّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام:" من رغب عن سنتي فليس مني".[4] وذم الله تعالى من حرمَ على نفسه شيئًا مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى:

(1) الموافقات جـ 2 ص 377.

(2) سورة الأعراف، من الآية رقم 32.

(3) سورة المائدة، من الآية رقم 87.

(4) أخرجه الإمام مسلم من حديث أنس رضي الله عنه، بلفظ:" أن نفرًا من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا آكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراش. فحمد الله وأثنى عليه فقال:" ما بال أقوام قالوا كذا وكذا، لكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني".

صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنه واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، حديث رقم 1401 جـ 2 ص 1020.

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلا سَائِبَةٍ وَلا وَصِيلَةٍ وَلا حَامٍ﴾[1]، وقوله:﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ﴾[2] فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها منها لمجرد التحريم وهو المقصود ههنا".[3]

وعلى هذا كله فإن التشريع لما هو حرام وحلال إنما هو من الله تعالى، وجمله الحقوق السياسية لا تخرج عن هذا، فباعتبارها من المباحات، أو الرخص بتعبير البعض، أو باعتبارها تكليفات شرعية ملزمة على الكفاية في بعض الحالات كما سبق تقرير ذلك، فإن المشرع لها هو الله تعالى، ومنه تستمد؛ من كتابه الكريم وسنة نبيه الرحيم ﷺ.

ويترتب على هذا الأصل، أي كون الحقوق وكذا الواجبات إنما تكون من الشارع، أن له تقييدها بالقيود التي يريدها، بأن يضع كيفية لاستعمالها، وبأن يجعل استعمالها بحيث لا ترتب ضررًا بالغير.[4]

والواقع أن هذه القيود يمكن استفادتها مباشرة من نصوص الشارع بصورة جزئية تفصيلية فيما يتعلق بحقوق المرأة، أو بصورة كلية عامة.

وقد دلنا الشارع بصورة عملية على كيفية ممارسة بعض الأعمال السياسية، ولم يجعل هذه الكيفية ملزمة إلا بالقدر الذي يحقق الغاية من العمل السياسي نفسه، فثبت أنه ﷺ استشار أصحابه في كثير من الأمور

---

(1) سورة المائدة، من الآية رقم 103.

(2) سورة الأنعام، من الآية رقم 138.

(3) الموافقات جـ 2 ص 321.

(4) الدكتور عبدالكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة جـ 4 رقم 3181 ص 156.

التي تهم الأمة، خاصة في الأمور التي لم يكن الوحي قد نزل بحكم فيها، ثم لا يخلو الحال إما أن ينزل الحي مقرًّا أو معدلًا، أو لا ينزل، فيعد السكوت تقريرًا لما صدر من الرسول الكريم ﷺ.[1]

26- كيفية استخلاص الحقوق من التشريع:

---

(1) ذهب بعض الباحثين إلى أن الرسول ﷺ مارس الزعامة السياسية للدولة الإسلامية في خصوص السلطة التنفيذية والقضائية والحربية والإدارية بمقتضى طبيعته البشرية، وكان الاجتهاد مناط حكمه في شؤون الحياة العامة والخاصة فيما لم يرد فيه نص إلهي، واستند في ذلك إلى ما رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب إثم من خاصم في باطل وهو يعلمه، حديث رقم 2326 جـ 2 ص 867 من حديث أم سلمة عن النبي ﷺ أنه سمع خصومة بباب حجرته فخرج إليهم فقال:" إنما أنا بشر وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض فأحسب أنه صدق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو فليتركها".

الدكتور أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، رسالة دكتوراة في الحقوق، ط: دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة (2003م) ص 26.

وهذا القول محل نظر؛ ذلك أنه وإن كان الإمام القرافي خلص إلى أن الرسول ﷺ يتصرف على أنحاء ثلاثة؛ بالإمامة والقضاء والفتيا، وألف في التفريق بين هذه التصرفات كتابه الشهير: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، إلا أن كل تصرفات الرسول الكريم ﷺ مآلها إلى الوحي، فإما يقرها أو يعدلها، ولا يقر على خطأ ﷺ قط. أضف إلى هذا أن ما يصدر عن الرسول ﷺ في حال اجتهاده إنما هو من قبيل التدريب للصحابة الكرام والأمة لتحمل المسؤولية من بعده، فالنصوص متناهية والحوادث لا متناهية، ولا يتصور أن تتناولها النصوص بصورة جزئية تفصيلية، بل تتناولها بعمومها، ومن ثم يلزم إعمال العقل في فهم هذه النصوص، واستخراج معطياتها التي لا تتناهى، وهو ما يحتاج إلى تمرين وتدريب عليه. هذا فضلًا عن أن القول بذلك يؤدي إلى إعطاء الفرصة كاملة لمن يقول بفصل الدين عن الدولة؛ إذ إن أمور الحياة تصرف فيها الرسول الكريم بمقتضى بشريته بعيدًا عن الوحي والتشريع، فينبغي أن تظل كذلك في الوقت الحاضر، وهذا فهم بعيد عن الحقيقة من لزوم ربط كل أوجه الحياة بالتشريع، وأن لا تكون بعيدة عنه بحال. =

إذا تقرر أن مصدر الحقوق والواجبات هو النص الشريف من القرآن الكريم والسنة المطهرة، فإن استخلاص هذه الحقوق منه وبيانها يكون عن طريق فهم هذا النص وفق القواعد الأصولية الموضوعة لذلك، وهذه المهمة موكولة إلى المجتهدين، بما لهم من قدرة علمية على التعامل مع النص الشرعي.

وبما أن ممارسة المكلف للعمل السياسي هي فعل له فإنه لابد لهذا الفعل من حكم للشارع، إذ لا يخرج أي فعل للمكلف عن حكم الشارع وفقًا لتعريف الحكم الشرعي، إذ هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء أو التخيير "قال الأسنوي:" وزاد ابن الحاجب: "أو الوضع" ليدخل جعل الشيء سببًا، أو شرطًا، أو مانعًا، كجعل الله تعالى زوال الشمس موجبًا للظهر، وجعله الطهارة شرطًا لصحة الصلاة والنجاسة مانعةً من صحتها، فإن الجعل المذكور حكم شرعي، لأنا إنما استفدناه من الشارع وليس فيه طلب ولا تخيير، لأنه ليس من أفعالنا حتى يطلب منا أو نخير فيه".[1]

- يراجع في بيان طبيعة اجتهادات الرسول ﷺ: الشيخ: محمد علي السايس، تاريخ الفقه الإسلامي ص 37 وما بعدها؛ الشيخ على حسب الله، أصول التشريع الإسلامي ط: دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية (1379هـ/ 1959م) ص 64 وما بعدها؛ الدكتور يوسف قاسم، مبادئ الفقه الإسلامي، ط: دار النهضة العربية، القاهرة (1417هـ/ 997م) ص 78 وما بعدها.

(1) التمهيد، لأبي محمد عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت (1400هـ) تحقيق: د. محمد حسن هيتو جـ 1 ص 48.

وهذا الفعل لا يخرج حكمه عن أحد الأحكام التكليفية الخمسة: الوجوب، والندب، والإباحة، والتحريم، والكراهة، أو يكون شرطًا لشيء أو مانعًا منه، وهكذا مما يندرج ضمن الحكم الشرعي بالمعنى السابق.

وعلى هذا فإن البحث عن حكم ممارسة المرأة للعمل السياسي ومشاركتها فيه، أو بمعنى آخر: حقها السياسي، يكون عن طريق الفهم للنص من القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، عن طريق القواعد الموضوعة لتفسير النص من قبل فقهاء المسلمين، وهي محل دراسة علم أصول الفقه.

وعند فهم النص ودلالته على الحكم نجده لا يخلو إما أن يدل على الحكم دلالة قطعية أو ظنية، وتكون دلالته قطعية إذا كان قطعي الورود والدلالة، وهذا موضع غير قابل للخلاف، بل لا يتصور، إذ إن طريق ثبوت النص قطعي فلا مَجال للخلاف من أجله، واللفظ ليس له إلا معنى واحد لا يحتمل سواه، ومن أجل هذا لا اجتهاد معه، وكل اجتهاد معه مردود.

أما إذا كان النص ظني الثبوت، وهذا يتعلق بالسنة فقط، فثبوته عند البعض وعدم ثبوته عند البعض الآخر قد يكون مصدرًا للخلاف بين الفقهاء في الحكم الشرعي في المسألة محل البحث. والأمر نفسه فيما لو كان قطعي الورود ظني الدلالة، إذ إن احتماله لأكثر من معنى يعني إمكان الخلاف وحمل كل فقيه اللفظ على معنى معين ترجح لديه. ومن باب أولى لو كان ظني الثبوت ظني الدلالة. ومع هذا فإن الحكم قد يكون قاطعًا في المعنى إذا أجمع الفقهاء على معنى من المعاني التي يحتملها اللفظ.

وبناء عليه فإن الحق السياسي للمرأة أيًا كانت صورته، وفقًا لما يأتي في الدراسة التطبيقية، يثبت لها إذا كانت دلالة اللفظ عليه دلالة قطعية، وكذا يثبت في حال الدلالة الظنية عند من يرى دلالة اللفظ عليه، ولا يثبت عند البعض الآخر، وإذا اتفق الفقهاء على معنى من المعاني التي يدل عليها اللفظ فحينئذ يكون الحكم قطعيًا.

وقد يتم التعرف على الحق السياسي واستنباطه عن طريق الأدلة الشرعية التي شهد لها القرآن الكريم والسنة بالاعتبار، كالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان، وبقية الأدلة التبعية المعتبرة في حجيتها بالنص الشريف. وهذا موطن الاجتهاد الذي يتصور معه اختلاف الفقهاء في المسألة الواحدة تبعًا لمنهجهم في استنباط الحكم بناء على هذه الأدلة.[1]

أو بعبارة أخرى: استنباط الحكم الشرعي من الدليل يشمل وجوهًا،هي:

أولًا: أن يؤخذ الحكم من ظواهر النصوص إذا كان محل الحكم مما تتناوله تلك النصوص، وذلك بعد النظر في عامها وخاصها، ومطلقها ومقيدها، ونسخها ومنسوخها.

---

(1) قال الشهرستاني في الملل جـ 1 ص 199 عند استدلاله لحجية القياس والاجتهاد:" وبالجملة نعلم قطعًا ويقينًا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعًا أيضًا أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضًا، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعًا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد".
ويراجع في تفصيل أسباب اختلاف الفقهاء: المرحوم الشيخ علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، ط.دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية (1416هـ/ 1996م) الكتاب بتمامه.

ثانيًا: أن يؤخذ الحكم من معقول النص، إذا كان للحكم علة مصرح بها أو مستنبطة، ووجدت العلة في الفرع المراد إثبات الحكم له، وهذا عن طريق القياس.

ثالثًا: أن تنزل الوقائع على القواعد العامة المأخوذة من الأدلة المتفرقة في القرآن والسنة، وهذا عن طريق الاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وغير ذلك.[1]

ويثور البحث وسيلة لاستقرار الحق السياسي للمرأة في حال الدلالة الظنية للفظ على الحكم وكونه في محل الاجتهاد، مما يعني إمكان اختلاف الفقهاء فيه، وهو ما يؤدي إلى عدم استقرار هذا الحق، إذ نرى البعض من الفقهاء يعطيها هذا الحق ويثبته لها بناء على ما أدى إليه اللفظ عنده، في حين أن البعض الآخر يحرمها من هذا الحق للسبب نفسه، والمثل الواضح على ذلك هو هل يحق للمرأة أن تتولى منصب القضاء، فقد اختلف فيه الفقهاء اختلافًا كبيرًا، فأمام ذلك كله هل من وسيلة لرفع هذا الخلاف الفقهي؟.

هناك وسيلتان:

الأولى: أن يحكم القضاء في نزاع حول هذا الحق أو غيره من حقوق المرأة ويكون هذا الحكم مستوفيًا للشروط التي يتطلبها الحكم القضائي لرفع الخلاف[2]، ومن ثم يصير هذا الحكم ثابتًا للمرأة التي هي

---

(1) الشيخ محمد علي السايس، المرجع السابق ص 37.

(2) ينظر في ذلك: شوقي إبراهيم علام، الحكم القضائي وأثره في رفع الخلاف الفقهي، البحث السابق، رقم 27 وما بعده ص 39 وما بعدها.

طرف في الخصومة، فيثبت الحق المحكوم به لها، ويصير الحكم به حجة على الكافة.

والثانية: أن يتم تقنين هذا الحق أخذًا بقول من أثبته من الفقهاء[1]، ويصبح هذا الحق الصادر به القانون ثابتًا للمرأة وملزمًا للكافة، ويكون هذا القانون بمثابة الحكم القضائي الرافع للخلاف، لأن طاعة الإمام واجبة بنص القرآن في قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2]، وعلى دلالتها أجمع العلماء.[3]

---

(1) يقصد بالتقنين تجميع القواعد القانونية الخاصة بفرع معين من فروع القانون، بعد تبويبها وترتيبها وإزالة ما قد يكون بينها من تناقض وغموض، في مجموعة واحدة رسمية حيث تصدر في شكل قانون عن السلطة التشريعية.

الدكتور جاسم علي سالم الشامسي، النظرية العامة للقانون، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، ط: جامعة الإمارات العربية المتحدة (200م) رقم 137 ص 231.

وفي خصوص الفقه الإسلامي يمكن تعريفة بأنه: صياغة الأحكام الفقهية في عبارة موجزة أخذًا من مذهب فقهي معين. وقد قام كثير من الفقهاء بتقنين الفقه الإسلامي أخذًا من مذهب معين، منهم على سبيل المثال: قدري باشا في كتابه مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، ومن ذلك أيضًا ما قامت به الدولة العثمانية في أواخر القرن الثالث الهجري من إصدار مجلة الأحكام العدلية.

راجع في ذلك: الدكتور محمد مصطفى شلبي، المدخل للفقه الإسلامي، ط: دار النهضة العربية؛ الدكتور محمد كمال الدين إمام، مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي، مدخل منهجي، ط: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 01416هـ/ 1996م) ص 288 وما بعدها.

(2) سورة النساء، من الآية 59.

(3) حاشية ابن عابدين جـ 7 ص 53.

ولهذا ذهب بعض الفقهاء إلى أن للحاكم أن يلزم الناس في المعاملات وأمور الدولة، ويكون إلزامه في هذه الحالة واجب الطاعة، بل ذهب إلى جواز القتال في حال المخالفة، وهذا إمعان في بيان طبيعة الإلزام.[1]

لكن ذلك مقيد بأن يكون اختيار القول الذي يراد تبنيه قانونًا تم بناء على أسس علمية صحيحة؛ بأن يكون الاختيار له عن طريق علماء معتبرين قادرين على الموازنة بين الأقوال وترجيح أحدها على الآخر، وأن يتحقق من وجود المصلحة المترتبة عليه، وأن لا يترتب عليه مفسدة مساوية للمصلحة، وإلا فإن المصلحة تطرح ولا يعمل بها.[2]

قال عزالدين بن عبدالسلام:" يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح للمولى عليه درءًا للضرر والفساد، وجلبا للنفع

---

(1) راجع في هذا: معارج الآمال شرح مدارج الكمال، للشيخ نور الدين عبدالله بن حميد السالمي، ط:وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان (1404هـ/ 1983م) جـ12 ص376. فقد قال ردًا على بعض العلماء في قولهم:" لو أن أهل بلد تركوا التراويح قاتلهم الإمام عليه. وليس هذا بشيء، إذ لا يصح المقاتلة على ترك غير الواجب المجمع عليه. وقد يقال: إنه مبني على القول بوجوبها على الكفاية، وأن القتال يصح على المختلف فيه إذا حكم به الإمام، إذ لا يجوز لأحد حينئذ تركه". ثم قال:" والجواب: أنه إنما جاز القتال على مخالفة الإمام وهو أمر مجمع عليه، لا على ترك غير الواجب. ثم ينظر: هل للإمام أن يحكم على الناس بوجوب شيء من العبادات؟. والظاهر أنه ليس له، وإنما له الحكم في المعاملات وأمور الدولة وما يتعلق بذلك".

(2) يراجع في تفصيل الضوابط العامة لتقنين الفقه الإسلامي: الدكتور محمد كمال الدين إمام، في منهجية التقنين بين النظرية والتطبيق، القاهرة (1995م) مشار إليه في كتابه السابق ص 293.

والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح، إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم، مثل أن يبيعوا درهمًا بدرهم، أو مكيلة زبيب بمثلها، لقول الله تعالى:﴿وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]، وإن كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف فيه الأئمة من الأموال العامة، لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة، وكل تصرف جر فسادًا أو دفع صلاحًا فهو منهي عنه كإضاعة المال بغير فائدة".[2]

وعلى هذا إذا تبنى قانون الدولة قولًا من أقوال أهل العلم المعتبرين في خصوص حق من حقوق المرأة في الأمور المختلف فيها وألزم به، وجب اتباعه، ويكون مصدر الحق حينئذ هو نص القانون المستند إلى الشريعة عمومًا.

ومن هذا يتضح أن دور الأفراد في التشريع، بمعنى فهم النص، لا يعدو تقرير ما هو ثابت بالنص بدلالته القطعية أو الظنية، ولا يتعدى إلى إيجاد نص جديد، إذ ذلك أمر لا يمكن وقوعه بعد وفاة الرسول ﷺ، ومن ثم فلا يتصور وجود مشرع بجانب الخالق سبحانه وتعالى، بل دور المجتهد هو فهم النص، ثم يأتي التقنين لتثبيت هذا الفهم وإلزام الناس به، والشارع نفسه هو الذي أعطى سلطة إلزام الناس من قبل الدولة، في قوله

(1) سورة الأنعام، من الآية رقم 152؛ وسورة الإسراء، من الآية رقم 34.

(2) قواعد الأحكام جـ 2 ص 75.

تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.[1]

قال الشهر ستاني:" لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلًا خارجًا عن ضبط الشرع، فإن القياس المرسل شرع آخر، وإثبات حكم من غير مستند وضع آخر، والشارع هو الواضع للأحكام، فيجب على المجتهد أن لا يعدل في اجتهاده عن هذه الأركان".[2]

وعلى هذا كله فإنه يزول تخوف بعضهم من كون التشريع في إطار تقرير الحقوق وفق ما عليه الفقه الإسلامي، ما يزال من القضايا العالقة، وهذا التخوف يتضح في ناحيتين؛ الأولى: أن التشريع في ظل عقيدة دينية، إنما هو من خصائص الحق سبحانه وتعالى وحده، ومن مقتضى حاكميته التي لا يشاركه فيها بشر، وعليه يكون تصدي الجماعة أو بعض علمائها للتشريع افتئات غير جائز على مقام الألوهية.

الثانية: أن الشريعة الإسلامية ثابتة، وهي صالحة لكل زمان ومكان، ومقتضى هذا أن تظل القواعد التشريعية التي تحكم الناس في القرن الخامس عشر الهجري، وإلى آخر الزمان، هي عين القواعد التي حكمت مجتمع المسلمين في مكة والمدينة على عهد النبي ﷺ وأصحابه.[3]

---

(1) سورة النساء، من الآية 59.

(2) الملل والنحل جـ 1 ص 199.

(3) يراجع في ذلك: الدكتور أحمد كمال أبو المجد، الحقوق القانونية للأسرة في الوطن العربي، بحث منشور في مجلة الحق التي يصدرها اتحاد المحامين العرب، السنة السادسة والعشرون (1995م) العد الأول والثاني، عدد خاص بمناسبة المؤتمر العامي للمرأة في بكين ص 104.

وهذا الفهم لا يتسق وما عليه فقهاء المسلمين في تحديد دور المجتهد في تعامله مع النص الشرعي، ثم من بعده دور المقنن في النظام الحديث، وأن هذا الدور لا يمكن بحال أن يمثّل تشريعًا بمعناه الحقيقي، الذي هو وضع الشريعة وإنشاؤها، بل كما سبق يكون دوره قاصرًا على فهم النص في إطار القواعد الموضوعة لذلك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فلا منافاة بين ثبات الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان وبين التطور السريع الذي تشهده المجتمعات والواقع، فكما سبق أيضًا أن النصوص مع تناهيها إلا أنها متناولة لكل الجزئيات بطريقين؛ إما بصورة تفصيلية جزئية، وإما بصورة عامة كلية، أو بتعبير آخر: إن معطيات النصوص غير متناهية، ومع تطور الحضارات يستطيع العقل الاجتهادي أن يستنبط منها ما لم يصل إليه الأولون، وفقًا لما يستجد من حوادث.

ومع هذا كله فإذا تم تقنين حق من الحقوق السياسية عن طريق السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية، فإن ذلك لا يغير من كون مصدر الحق هو التشريع الإسلامي، سواء كان دلالة النص عليه قطعية أو ظنية[1]، ولا يمكن أن يكون مصدره هو إرادة الأمة بصفة مستقلة[2]، بل مصدره هو الشرع المثبت له بدلالة النص، ولو كانت دلالته ظنية،

---

(1) ويراجع: الشيخ محمد علي التسخيري في كتابه: خمسون درسًا في الاقتصاد الإسلامي، ط: مطبعة فجر الإسلام، طهران، الطبعة الأولى (1424هـ/ 2003م) من ص 13 إلى ص 24.

(2) راجع في مصدر القوة الملزمة لقواعد القانون: الدكتور جميل الشرقاوي، دروس في أصول القانون، المدخل لدراسة القانون، ط: مطبعة جامعة القاهرة (1984م) رقم 41 ص 104 وما بعدها؛ الدكتور جاسم علي سالم الشامسي، النظرية العامة للقانون المرجع السابق رقم 54 وما بعده ص 92 وما بعدها.

ويقف دور الأمة في السلطة التشريعية عند حدود الإلزام به للكافة، ومن ثم لا يجوز تحت أي مبرر ليس له سند من الشرع تقرير حق من الحقوق لا يقره التشريع، فإرادة الأمة وحدها لا يمكن أن تكون مصدرًا للحقوق إلا بالقدر الذي يمنحه الشرع إياها.

ونجاح التقنين في مجال الحقوق السياسية مقيد بمبدأ حسن النية في التعامل مع القضايا السياسية، وعدم الاستجابة لكثير من الضغوط الخارجية في تقرير الحق السياسي للمرأة، وأن تكون التعديلات التشريعية أو التقنين لأي من أقوال الفقهاء ينبغي أن نابعًا من مصلحة المسلمين.

المطلب الثاني

تقديم الأقوى من الحقوق على ما دونه عند التزاحم

27- تعدد الحقوق وإمكان تزاحمها:

يحفل الإنسان في التشريع الإسلامي بعديد من الحقوق تكريمًا من الله تعالى له، ومن ثم لا يمكن سلبها منه بحال، لكن عند ممارسة هذه الحقوق قد تتزاحم، بحيث لا يمكن استعمال بعضها إلا بالتضحية بالبعض الآخر، ومن ثم يثور البحث عن أي الحقين أو أي الحقوق هو الأولى بالتقديم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قد يؤدي استعمال الحق في نفسه إلى ضرر يلحق الغير أو يلحق صاحب الحق نفسه، وحينئذ يأتي التساؤل عن مدى إمكان استعمال الحق دون قيود تضبط ممارسته بما يؤدي إلى رفع هذه الأضرار، إذ الضرر يزال، ومن وسائله هنا تقييد الحق. فمثلًا أعطى الشارع للإنسان حق التملك، وله أن يستعمل ما ملكه ويتصرف فيه كيفما شاء، ومع هذا وجدنا قيودًا كثيرة على هذا الحق، وكان القصد منها

ضبط استعمال هذا الحق بما يحقق المصلحة للمالك ويدفع الأضرار والمفاسد عن غيره، فجاز تقييد حق المالك في البناء في ملكه، وجاز نزع الملكية للمنفعة العامة، وجاز إجبار المالك على بيع ملكه وفاء لدين عليه، أو إجبار المحتكر بيع ما يحتكره، وهكذا في حقوق كثيرة قيدت لمعنى يقتضي هذا التقييد.

والأمر نفسه يسري في حقوق المرأة؛ فإذا كان استعمالها لحق من حقوقها يؤدي إلى فوات حق آخر أعظم منه، أو كان يؤدي إلى فوات واجب شرعي عليها بحيث تصبح عاجزة عن القيام بهذا الواجب، أو مقصرة في أدائه، وجب التضحية بالأدنى والأخذ بالأعلى. وكذا إذا كان استعمالها لحقها يؤدي إلى حدوث ضرر يفوق المصلحة المترتبة على الحق وجب تقييده بما يرفع الأضرار ويدفعها.

والواقع أن هذا النظر ليس فيه غمط وإهدار لحق المرأة بالكلية بل فيه الموازنة بين الحقوق والمصالح عند تزاحمها وتعارضها، إذ لا يمكن في بعض الحالات استعمال كل الحقوق بل ما في الإمكان هو استعمال نوع منها، وإذا كان كذلك فلابد من التضحية بأحد الحقين، ومن غير المقبول أن يضحى بالحق الأعلى والأخذ بالأدنى، لأن فيه إهدارًا لمصلحة أكبر في مقابل مصلحة أقل.

وهذا ما تسير عليه القوانين الوضعية في بعض الدول فقد تمنع طوائف معينة من بعض الحقوق السياسية لمصلحة أسمى من تمتعهم بالحق، وذلك كمنع رجال القضاء من الترشح لعضوية البرلمان، وأفراد الجيش من الإدلاء بأصواتهم في انتخابات البرلمان، وغير ذلك، ولم يقل

أحد إن هذا المنع يمثل انتقاصًا لهم. بل هو خاضع لمبدأ الملاءمة في ممارسة الحقوق السياسية، والأمر نفسه ينبغي فهمه عند تقييد حقوق المرأة أو منعها منها بالكلية.

28- تطبيقات:

وتطبيقًا لذلك فإن من حق المرأة أن تمارس العمل السياسي في نطاق المشروع لها منه، غير أنه إذا كان استعمالها لهذا الحق بممارستها لهذا العمل يؤدي إلى أضرار تلحق بالغير، كأن يؤدي إلى إهمال أسرتها وأولادها[1]، أو إلى مركزها التعليمي والبحثي إذا تعين عليها، أو حاجة المجتمع إليها في نطاق آخر، وجب في كل ذلك تقييد الحق أو التضحية به بالكلية رفعًا للمضار المترتبة عليه، وهذا مبني على أساس أن ممارسة العمل السياسي لا يخرج عن كون مباحًا من المباحات في بعض الحالات، أو أنه عند ارتقائه في الإلزام لا يخرج عن كَونه فرض كفاية، وغيرها يمكن أن يقوم به، ومن ثم فالتعارض هنا بين واجب عيني ومباح أو فرض كفاية، ولا ريب أن الواجب العيني أولى بالتقديم من المباح أو الواجب الكفائي، لقوته عليهما؛ إذ إن المصالح المترتبة عليه لا يمكن تحصيلها إلا بقيامها به، وغيره يمكن تحصيل مصالحه من قيام غيرها به.

---

(1) أجرت مجلة المجتمع الكويتية تحقيقًا عن وضع المرأة في فرنسا من ناحية تأثير العمل على دورها كأم، ونقلت عن مجلة (هي) الفرنسية إحصاءً مفاده: أن 70 % من الفرنسيات عمرهن أكثر من خمس وثلاثين سنة، وهذا يضع فرنسا في خانة الدول (العجوز) كما هو الحال مع سويسرا التي يبلغ 66 % من نسائها أكثر من أربعين عامًا.
مجلة المجتمع، العدد 168، بتاريخ 8 من ذي القعدة 1426هـ/ الموافق 10 من ديسمبر 2005م ص 35 وما بعدها.

أما إذا لم يوجد غيرها للقيام بهذا العمل وتعين عليها فإنه ينظر إلى الواجبات المتعارضة في هذه الحالة، وأي منها يقدم، فينظر إلى المصالح والمفاسد المترتبة على القيام بالواجبين كل على حدة، فإن وجد أن المفسدة المترتبة على أحدهما أكبر من المفسدة المترتبة على الآخر وجب ارتكاب الفعل الذي يؤدي إلى مفسدة أخف وأقل، لأن ارتكاب أخف المفسدتين واجب، فإنه إذا كان لا مناص من وجود المفسدة في كل حال، مع لزوم الفعل أو الترك، فإنه لابد من الموازنة بين هذه المفاسد، وينظر إلى الجانب الذي يرتب مفسدة أقل فيفعل أو يترك لدفع المفسدة الأشد.

وإن وجد أن أحدهما يؤدي إلى مفسدة والآخر يؤدي إلى مصلحة، فينظر: إن غلبت المفسدة المصلحة أو ساوتها وجب منع الفعل المؤدي إلى المفسدة، لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهذا ملاحظ من خلال مسلك الشارع، فإنا وجدنا جانب اعتنائه بالمنهيات أكبر من جانب اهتمامه بالمأمورات، فعلمنا أنه عند تعارض المفاسد مع المصالح يجب المنع من المفسدة والتضحية بالمصلحة، وتكون مهملة في هذه الحالة. [1]

---

(1) راجع في هذا كله: قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام جـ 1 ص 51 وما بعدها؛ المنثور في القواعد جـ 1 ص 348، 349؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي ص 87.

المطلب الثالث

مساواة المرأة الرجل في الحقوق والواجبات

إلا ما استثني بدليل

29- الأصل العام:

إن نظرة التشريع الإسلامي للمرأة تقوم علي صفتها الإنسانية باعتبارها فردًا من أفراد المجتمع تربطها ببقية أفراده رابطة العقيدة، وهي الرابطة التي تصبغ حركتها السياسية حيث تدور مع حركة المجتمع وفعاليته بهدف تحقيق مقاصد الشرع، ومن هذا الجانب وجدنا التشريع ساوى بين الرجل والمرأة في الحقوق والحريات من حيث الأصل، فالعقائد والعبادات والأحكام التي شرعها الله تعالى للإنسان يستوي في التكليف بها الرجل والمرأة، وقد دلت النصوص الشرعي على ذلك، قال تعالى:﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1]، وقال تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا بَعِيدًا﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[3]،

---

(1) سورة الأعراف، الآية رقم 158.

(2) سورة النساء، الآية رقم 136.

(3) سورة الأنعام، الآية رقم 72.

وقال تعالى:﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾.[1]

فكل هذه النصوص تقرر مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة؛ ففيها من العموم في الخطاب ما يشمل الاثنين عامة على حد سواء، فهذا أصل في التكليف بالواجبات، كما أنه أصل في التمتع بالحقوق، فكل حق ثبت للرجل هو ثابت للمرأة بمقتضى هذا المبدأ.[2]

والثواب العقاب على الإتيان بالتكليف أو مخالفته يستوي فيه الرجل والمرأة في الشرع قال تعالى:﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3]، وقال تعالى:﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾.[4]

---

(1) سورة آل عمران، من الآية رقم 97.

(2) وراجع في تقرير مبدأ المساواة عمومًا من منظور التشريع الإسلامي: الدكتور نصر فريد واصل، الإسلام ورعايته لحقوق الإنسان، بحث منشور في أعمال المؤتمر الثاني عشر لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، والمنعقد في القاهرة بتاريخ 3 من صفر سنة 1423هـ الموافق 16 من أبريل سنة 2002م جـ 1 ص 247 وما بعدها.

(3) سورة النحل، الآية رقم 97.

(4) سورة الأحزاب، الآية رقم 35.

كما أن الشارع خاطب الذكر والأنثى بتنفيذ التكاليف الشرعية والمتعلقة بالمجتمع ونظم الحكم، فقال تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]، وقال تعالى:﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2]، وقال تعالى:﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾[3]، وقال تعالى:﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[4]، وغير ذلك من الآيات.

فكلها تقرر مسؤولية الأمة عن تنفيذ الأحكام، ومن ثم فهي – أي الأمة – مالكة سلطة التنفيذ بمقتضى هذا التكليف، لكن لما كان من العسير أن تباشر هذه السلطة بصفتها الجماعية فإنه ينبغي أن تختار منها من يقوم بهذا التكليف وينوب عنها، ومسؤولية الاختيار تقع على عاتق الجميع ممن لديه القدرة والصلاحية له، ويستوي فيه الرجل والمرأة، إذ الخطاب الشرعي ورد مطلقًا، فلا يجوز تقييده إلا بدليل.[5]

بل إن الأحاديث الواردة في البيعة وردت بصيغة العموم الشامل للذكر والأنثى، ومن ذلك ما رواه الأمام مسلم من حديث

---

(1) سورة المائدة، الآية رقم 38.

(2) سورة البقرة، الآية رقم 179.

(3) سورة الأعراف، الآية رقم 3.

(4) سورة الشورى، من الآية رقم 38.

(5) في هذا المعنى: الدكتور عبدالكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة جـ 4 رقم 3474 ص 314، ورقم 3476 ص 316.

والواقع أن الحقوق السياسية في مجملها تعد التطبيق العملي لمبدأ الشورى الذي هو منبع سلطة الحكم، وأساس مزاولة مهامه، فالحاكم المبايع يعود إلى الأمة وإلى ممثليه ليستشيرهم، ولينصحوا له، وليساهموا معه في تحمل الأمانة المنوطة به في رئاسة الأمة وتحقيق صالحها العام والفردي، إذ هو أمين على كل ذلك.

وقد نص البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام في المادة 11 فقرة (أ) على أن:" من حق كل فرد في الأمة أن يعلم بما يجري في حياتها من شؤون تتصل بالمصلحة العامة للجماعة، وعليه أن يسهم فيها بقدر ما تتيح له قدراته ومواهبه، إعمالًا لمبدأ الشورى:﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1] وكل فرد في الأمة أهل لتولي المناصب، والوظائف العامة، متى توفرت فيه شرائطها الشرعية، ولا تسقط هذه الأهلية، أو تنقص تحت أي اعتبار عنصرِي أو طبقي:" المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم".[2]

---

(1) سورة الشورى، الآية رقم 38.

(2) نقلًا عن: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، للمرحوم الشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثالثة (1404هـ/ 1984م) ط: دار التوفيق النموذجية، القاهرة ص 231 وما بعدها.

والحديث المذكور أخرجه أبو داود في سننه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، باب في السرية تَرُدُّ على أهل العسكر، حديث رقم 2751 جـ 3 ص 80؛ والإمام أحمد في المسند، حديث رقم 6797 جـ 2 ص 192؛ والحاكم في المستدرك بلفظ:" قيس بن عبادة قال دخلت أنا والأشتر على علي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم الجمل فقلت: هل عهد إليك رسول الله ﷺ عهدًا دون العامة؟ فقال: لا إلا هذا، وأخرج من قراب سيفه فإذا فيها:" المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهـــم، =

30- الاستثناء الوارد على هذا الأصل:

إذا تقرر هذا الأصل في نظر التشريع الإسلامي وفقًا لما تدل عليه نصوصه، فإنه يطبق في كل حال إلا في بعض الحالات المستثناة، والتي يفرق فيها بين الرجل والمرأة، ولا يتساويا في الحقوق السياسية.

ومبني هذا الاستثناء الدليل الشرعي الذي يمنع المرأة من ممارسة بعض الحقوق السياسية لمعنى خاص بها، تفترق فيه عن الرجل، ومن ذلك مثلًا منعها من تولي منصب الخلافة، ومنعها من تولي عضوية السلطة التشريعية على قول البعض، وغير ذلك من الحقوق التي نبينها في الدراسة التطبيقية.

وهذا الاستثناء لا يخل بمبدأ المساواة السابق؛ ذلك أنه وإن تقرر أن المرأة مساوية للرجل في التكاليف والقيمة والكرامة، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن يقوم كل منهما بأعمال واحدة، فتقسيم الوظائف وتنوع الأدوار إنما يتم على أساس عضوي قد تختلف فيه المرأة عن الرجل، وهذا التنوع العضوي واقع تفرضه طبيعة الخلقة التي خلق عليها كل منهما، وقد أثبت العلم الحديث فروقًا كثيرة بين الذكر والأنثى[1]، وعلى هذا فليس

= لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده". وقال:" هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وله شاهد عن أبي هريرة وعمرو بن العاص". ثم ذكر الشاهد.
المستدرك على الصحيحين، للإمام: أبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (1411هـ/ 1990م) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، حديث رقم 2623 جـ 2 ص 153.

(1) انظر: الدكتور عبدالوهاب الراوي، المعجزة العلمية في: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى) بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي السابع للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، والذي انعقد في دبـــي=

هناك ما يمنع،وفقًا لهذه الفروق بينهما، أن يمنع أحدهما من مهمة لا يقدر عليها ويقدر عليها الآخر. فتقسيم الوظائف وتوزيعها على أساس عضوي

= 1426 قال في مقدمته:" كشف لنا البحث العلمي مؤخرًا حقيقة ناصعة جديدة هي أن الذكر والأنثى من الناحية البيولوجية غير متساويين، حيث أحدث هذا المكتشف طفرة نوعية حول التباين بين الرجل والمرأة: فتبين أنهما ليسا مختلفان في الخصائص البنيوية الجسدية فحسب؛ إنما في الخصائص البنيوية العقلية أيضًا، والتي من شأنها تقرير أنماط سلوك كل من الجنسين في مختلف مجالات الحياة، حتى أن المكتشفات العلمية لحديثة لأظهرت أن دماغ الأنثى أقل وزنًا من دماغ الذكر، حيث يزن دماغ الأنثى في المتوسط 44 أونس، أو ما يعادل 1245ر2 غرام؛ بينما يزن دماغ الذكر في المتوسط 49 أونس، أي ما يعادل 1386ر7 غرام: هذه البحوث المتطورة حديثة العهد لم تظهر إلى الوجود سوى في العقود الثلاثة الأخيرة: فباحثون أطباء، علماء، نفسانيون، اجتماعيون، عملوا على تقديم مجموعة نتائج كونت معًا صورة متساوقة لافتة النظر عن اللا تماثل بين الجنسين من حيث بنية الدماغ: فأفرزت بحوثهم أدلة قوية على الاختلاف الحاصل بين بنية دماغ المرأة وبنية دماغ الرجل من ناحية، وبين عمليات تفاعل الهرمونات مع دماغ المرأة وعمليات تفاعل الهرمونات مع دماغ الرجل من ناحية أخرى، حيث يأخذ هذا الاختلاف مأخذه من بداية حياة الإنسان، في الجنين وهو في رحم أمه. وبكلمة مقتضبة، تبين أن دماغ الرجل مصمم للتعامل مع معلومات بصرية ومكانية وللتعليل في الرياضيات أي في التحليل والتنظير، ويتميز بالتركيز في وقت ما على أمر واحد؛ أما دماغ المرأة فمصمم للتعامل مع مهارات متضمنة تفاصيل، طلاقة شفهية، نشاطات تعاقبية متوالية، نشاطات اجتماعية ألفية، ويتميز بالتفكير في وقت ما على عدة أمور، أي التشتت في التفكير. إن الهرمون المُسمى هرمون الذكورة التّستوستررون، هو المسبب الرئيس للاختلافات البيولوجية بين الجنسين: فالرجل خلق ليحمل هرمون التّستوستورن عشرة أضعاف الذي تحمله المرأة. واعلم أن هذا المكتشف العلمي الباهر كان نتيجة دراسات علمية عديدة؛ على حين جاء متأخرًا طويلًا عما أخبرنا به الله تبارك وتعالى في قرآنه العظيم قبل ثلاثة عشر قرن وبإيجاز شديد بكلمات ثلاث فقط حول هذا التباين بين الجنسين في الآية 36 من سورة آل عمران ".

لا يخل بالمساواة، بل يجب التفرقة - على حد تعبير البعض - بين التميز، الذي هو إخلال بمبدأ المساواة، وبين توزيع الأعمال أو التصنيف.[1]

وقد يعترض على هذا بأن إدارة الحكم في التشريع الإسلامي هي من قبيل السياسات والإجراءات الإدارية الخاضعة للتغيير والتبديل من خلال الاجتهاد، ولهذا فإن أسلوب الحكم ليس له صورة محددة كما هو معلوم، كما أن الحقوق السياسية عرفت تطورًا كبيرًا في ممارستها لم يكن لها من قبل، وقد شهد العصر الحاضر نهضة كبيرة في حضور المرأة في المجتمع وقيامها بدور فعال في نواح متعددة، فكان ينبغي أن يكون هذا التطور له أثر أيضًا في تغيير الأحكام التي تعدل من مركز المرأة في إطار ممارسة الحقوق السياسية، وأن تنال منها ما كانت محرومة منه.

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بالقواعد العامة في تفسير النصوص التي استمد منها الحق السياسي وغيره، فإذا كانت النصوص تمنح هذا الحق سواء بصورة جزئية أو كلية وقفنا عند ما يدل عليه النص ويقضي به، وإذا كانت النصوص تمنع منه بصورة جزئية أو كلية وجب أيضًا الوقوف عند ما يقضي به النص، ولا عبرة بالواقع، سواء كان مانعًا من حقوق أو مانحًا إياها، إذ الشرع يقضي على الواقع ولا يقضي الواقع عليه، وهذا كله نابع من المنطق العقدي لدى المسلمين إذ يجب الإيمان الكامل بصلاحية الشريعة أو خطاب الله تعالى، لكل زمان ومكان، وأنها رحمة للعالمين، وقد ثبت بالاستقراء التام، كما حققه الإمام الشاطبي

---

(1) الدكتور أحمد كمال أبو المجد، البحث السابق ص 106، 107.

وغيره[1]، أنها ما جاءت إلا لجلب المصالح للخلق في الدنيا والآخرة، ودرء المفاسد عنهم في الدارين.

وعلى هذا فإن النصوص الشرعية عندما تمنح حقًا للإنسان أو تمنعه منه فإنما كان لجلب المصلحة له ودفع المفسدة والمضار عنه، والله لطيف بعبادة وهو بكل شيء عليم.

هذا بالإضافة إلى أن النصوص وإن سوت بين الرجل والمرأة في كثير من التكاليف الشرعية، إلا أنها أيضًا فرقت بينهما في هذا الخصوص، وذلك فيما تختلف فيه المرأة عن الرجل من حيث الطبيعة الأنثوية، فقد أسقط الشرع عنها الصلاة في زمن الحيض والنفاس، وألزم زوجها النفقة عليها ولو كانت قادرة على الإنفاق على نفسها، ولم يلزمها بذلك، فكل ذلك يدل على أن مسلك الشارع هو المساواة بين الرجل والمرأة إلا في أمور تقتضي التفرقة بينهما. ومع هذا كله فمنعها من ممارسة بعض الحقوق السياسية التي للرجل ليس مبنيًا على الهوى والتشهي، وإنما مبناه النص ودلالته.

المطلب الرابع

الكفاءة هي الأساس في التمتع بالحقوق

31- **تمهيد:**

سبق القول بأن طبيعة الحقوق السياسية يغلب عليها وصف التكليف والإلزام الشرعي في علاقة الأفراد بها، وإذا تقرر ذلك فإن تمتع الفرد

---

(1) الموافقات في أصول الشريعة، جـ 2 ص 6.

بالحق على هذا النحو ينبغي أن يخضع لمعيار موضوعي يحقق المقصود من تقرير الحق، وإلا فما الفائدة من تقرير الحقوق دون إيجاد وسيلة لتحقيق هذه الحقوق وتفعيلها في المجتمع. وحتى في الجانب الذي تنحو فيه طبيعة الحقوق السياسية إلى الإباحة وأنها منحة من الشارع وليست تكليفًا للفرد، بل هو مخير بين الفعل والترك، فإن التمتع بالحق لابد أن يأخذ المعيار السابق نفسه، لأن الإباحة لا تعني خروج الإنسان بها عن نطاق النفع، ومن مقتضى ذلك لزوم تحققه، أي النفع، من ممارسة الحق السياسي، وهذا لا يكون إلا إذا قلنا بضرورة الكفاءة الشخصية والقدرة العلمية فيمن يمنح هذا الحق.

32- مفهوم الكفاءة في ممارسة الحق السياسي:

يقصد بالكفاءة في هذا الخصوص وجود قدرات خاصة ومهارات مميَزة لدى الفرد عند ممارسته للحق السياسي، تمكنه من أداء هذا العمل على الوجه المطلوب، أو هي صلاحيته للقيام بهذا العمل، وهذا المعنى شرط في منصب الخلافة، وتقتضيه كل الأعمال السياسية، وهو ما درج عليه الفقهاء المسلمون، بل نقل بعضهم الإجماع عليه. قال المواق نقلًا عن إمام الحرمين الجويني:" أن يكون الإمام مهتديًا إلى مصالح الأمور وضبطها، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور، ذا رأي مصيب في النظر للمسلمين، لا تزعزعه هواءة نفس، ولا خور طبيعة، عن ضرب الرقاب والتنكيل للمستوجبين الحدود، ويجمع ما ذكرناه الكفاءة، وهي مشروطة إجماعًا".[1]

---

(1) التاج والإكليل، للمواق، ط: دار الفكر، بيروت 01398هـ) جـ 6 ص 276، 277.

ويستدل على لزوم تكليف الكفء بقوله تعالى:﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[1] قال القرطبي في معناها:"إني حفيظ لما وليت، عليم بأمره".[2] ثم قال:" ودلت الآية أيضًا على جواز أن يخطب الإنسان عملًا يكون له أهلًا".[3] وقال أيضًا:" لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة، ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه، لتعين ذلك عليه ووجب أن يتولاها، ويسأل ذلك، ويخبر بصفاته التي يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك".[4]

هذا بالإضافة إلى أن مقصود التشريع هو حصول المصلحة على وجهها المتفق معه، وهو لا يكون إلا بقيام الأكفاء بالأمر المرتب لها، ولهذا لم يسقط فرض الكفاية بفعل غير المكلف على الأصح عند الشافعية، كما ذكر الزركشي[5]، ولعل هذا راجع إلى أن المصلحة المقصودة شرعًا لا تتحقق بفعل غيرَ المكلفين، والمكلفون هم الأكفاء في نظر الشرع للقيام بهذا الأمر، ولهذا كلفوا به، ولو كان يسقط بفعل غيرهم لما كان هناك وجه في تكليفهم به، فتكليفهم به مقصود شرعي.

وقد نص الفقهاء على شرط الكفاءة وما يؤدي إليها في أكثر من موضع، ومن ذلك ما قاله القرافي:" اعلم أنه يجب أن يقدم في كل ولاية

---

(1) سورة يوسف، الآية رقم 55.

(2) الجامع لأحكام القرآن، للعلامة: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط: دار الشعب، القاهرة جـ 9 ص 214.

(3) الجامع لأحكام القرآن جـ 9 ص 215.

(4) الجامع لأحكام القرآن جـ 9 ص 216.

(5) البحر المحيط جـ 1 ص 200.

من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه، فيقدم في ولاية الحروب من هو أعرف بمكائد الحروب وسياسة الجيوش والصولة على الأعداء والهيبة عليهم، ويقدم في القضاء من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشد تفطنًا لحجاج الخصوم وخدعهم"[1]، وما قاله ابن تيمية:" ويقدم في ولاية القضاء الأعلم الأورع الأكفأ، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قدم فيما قد يظهر حكمه، ويخاف فيه الهوى، الأورع، وفيما يدق حكمه ويخاف فيه الاشتباه الأعلم".[2]

والذي ينظر في تحوط الفقهاء في الشروط المشترطة فيمن يتولى الإمامة العظمى ومنصب القضاء والوزارة، يلحظ أن كل هذه الشروط تؤدي إلى هذا العنصر، وأن الغرض ليس تولية أي أحد في هذه المناصب، بل تولية من له مكنة وقدرة في القيام بالمهام المناطة إليه بهذا المنصب، وهذا كله لتحقيق الأهداف العامة العظمى من إقامة العدل ومنع الظلم وإعطاء كل ذي حق حقه، وقضاء حوائج الناس، وغير ذلك. وهذه المعاني الكبيرة لا يمكن إيجادها إلا بتولية ذوي الكفاءة الأمناء، وعليه:" فإذا كانت أجهزة الدولة جميعًا تتكون من مجموعة من ذوي الكفاءة الأمناء تحقق

---

(1) الفروق جـ 2 ص 273، 274؛ وفي المعنى نفسه: حاشية ابن الشاط، وتهذيب الفروق، لابن حسين مكي، بهامش الفروق جـ 2 ص 273، 274.

(2) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، للعلامة: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ط: دار المعرفة، بيروت ص 19.

العدل، وحفظت الحقوق، ومنع الظلم، وحصل الأمن، وجفت منابع البغي والطمع والضرر، فيتعلق الناس بدولتهم، ويزيد ولاؤهم لها".[1]

وسار التطبيق العملي في خصوص العمل السياسي على هذا الأساس؛ فبعد وفاة الرسول ﷺ اجتمع لأنصار في سقيفة بني ساعدة، وسار إليهم المهاجرون كما يقول ابن العربي[2]، واجتمعوا لاختيار خليفة لرسول الله ﷺ، وكانت عنصر الكفاءة في الذي يقوم لهذا المنصب هو المهيمن، وذلك فيما ذكره الفريقان – المهاجرون والأنصار – من أوصاف لهما وأن كل فريق منهما أحق بالخلافة[3]، وكان الأساس في ذلك هو الرجوع إلى المبادئ والقواعد العامة التي فهموها من دلالات النصوص، ومن معايشتهم لرسول الله ﷺ فترة طويلة من الزمن، ولهذا أسندت الخلافة

---

(1) الدكتور منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية "دراسة دستورية شرعية وقانونية مقارنة" ط: دار وائل، عمان الأردن، الطبعة الأولى (2003م) ص 226.

(2) العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، للعلامة: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، ط: دار الجيل، بيروت (1407هـ/1987م) تحقيق: محب الدين الخطيب، ومحمود مهدي الاستانبولي ص 61.

(3) يراجع في ذلك: الطبقات الكبرى، للعلامة: محمد بن سعد بن منيع ط: دار صادر، بيروت جـ 2 ص 269 وما بعدها؛ الاستيعاب في معرفة الأصحاب،للعلامة: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، ط: دار الجيل، بيروت (1412هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي جـ 3 ص 970 وما بعدها؛ تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك، للعلامة: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت جـ 2 ص 233 وما بعدها؛ العواصم من القواصم، لابن العربي ص 61 وما بعدها.

إلى أفضل القوم وهو سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنهم.[1] وظل هذا هو المعيار في تولي الخلافة فيما استقبل من الأيام، لا سيما في عصر الخلفاء الراشدين.[2]

33- عنصر الكفاءة وحقوق المرأة السياسية:

ما سبق من تقرير لزوم الكفاءة فيمن يتولى المناصب السياسية، أو الذي يمارس الحق السياسي على وجه العموم، لا تفترق فيه المرأة عن الرجل، فكل الحقوق الممنوحة لها بالشرع في إطار العمل السياسي يلزم فيها أن تكون المرأة عندها من الكفاءة ما يجعلها قادرة على أداء المهام الموكولة إليها، وإذا لم توجد الكفاءة فلا يثبت لها ممارسة العمل السياسي في صوره المختلفة، لتنافي ذلك مع المقصود الشرعي من تحصيل

---

(1) ذهب بعض الباحثين إلى أن الباعث على إسناد الخلافة إلى أبي بكر الصديق، بعد تساوي كفتي الأنصار والمهاجرين في الأفضلية، هو التأثر بما عليه النظام السياسي القبلي والذي ظل راسخًا في أذهان الناس في العصر النبوي.

الدكتور أحمد عبدالله مفتاح، المرجع السابق ص 225.

وهذا الرأي محل نظر؛ ذلك أن ملازمة الصحابة الكرام من المهاجرين والأنصار لرسول الله ﷺ هذه الفترة من الزمن وتربيتهم على يديه، كان كل ذلك كفيلًا بالقضاء على العصبية وكل نظام موروث من أسلافهم، إلا ما اتفق مع قواعد الإسلام وآدابه، ثم إنه بعد ورود الشرع لا يكون حكم لغيره، بل الحكم له فقط، خاصة مع هؤلاء الأعلام والهداة، وعملهم في المجال السياسي، وغيره، يعد ترجمة حقيقية لفهم التشريع ووضع دلالاته موضع التطبيق في المجتمع.

(2) راجع في ذلك: الدكتور أحمد عبدالله مفتاح في رسالته السابقة ص 226، وص 248 إلى ص 254. فقد تتبع عنصر الكفاءة في عصور الخلافة المختلفة بدءًا من خلافة أبي بكر رضي الله عنه، مرورًا بالخلافة الأموية والعباسية، وانتهاءً بالخلافة العثمانية.

المصالح العليا للمجتمع بناء على تقرير الحقوق للناس، فممارسة الحق مرتبطة بتحقيق مقصود الشارع منه، وإذا كانت الممارسة، مع تخلف الكفاءة، تؤدي إلى خلاف هذا المقصود لم تجز بحال، لأن الشرع أتى لرفع الأضرار، لا إلى تقريرها في الواقع، فقد روى الإمام مالك وغيره من حديث عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال:"لا ضرر ولا ضرار".[1]

وعلى هذا الأساس فإن ما ذهبت إليه المؤتمرات الدولية[2] من لزوم تخصيص نسب معينة للمرأة في مجال الحقوق السياسية وغيرها، دون ربط

---

(1) أخرجه الإمام مالك بن أنس في الموطأ، ط: دار إحياء التراث العربي، القاهرة، بتحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، باب القضاء في المرفق جـ 2 ص 745. وهو وإن كان مرسلًا في رواية مالك إلا أنه موصول عند الحاكم والبيهقي والدار قطني، من طريق أبي سعيد الخدري.

انظر: المستدرك على الصحيحين، للعلامة: أبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1411هـ/ 1990م) تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا جـ 2 ص 66 وقال:" هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه"؛ السنن الكبرى، للعلامة: أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، ط: مكتبة دار الباز، مكة المكرمة (1414هـ/ 1994م) تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار جـ 6 ص 69؛ سنن الدار قطني، للعلامة: أبي الحسن علي بن عمر الدار قطني، ط: دار المعرفة، بيروت (1386هـ/ 1966م) تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني، كتاب البيوع، حديث رقم 288 جـ 3 ص 77.

(2) دأبت المؤتمرات الدولية على الدعوة إلى مشاركة المرأة في المجتمع وصياغة قراراته، واتخذت في ذلك مراحل طويلة، منذ أصدرت الأمم المتحدة عام 1967 " إعلان القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة" مرورًا بالمؤتمر العالمي للمرأة في مكسيكو سيتي عام1975، حتى مؤتمر السكان الذي عقد في القاهرةعام1995، وحتي وقتنا الحاضر.=

ذلك بعنصر الكفاءة، يكون محل نظر، إذ ليس المهم هو إيجاد الممارسة للعمل السياسي من المرأة على أي نحو، بل الأهم هو وجود الممارسة الصحيحة للعمل السياسي وتوظيفها بما يحقق مصالح المجتمع، لا بما يهدر هذه المصالح ويهدمها.

والواقع أن هذا النظر لم يؤد إلى صالح المرأة، بل مع الجهد الكبير المبذول من قبل هذه المؤتمرات، فقد لوحظ أن دور المرأة في ممارسة العمل السياسي ما زال ضئيلًا، بالمقارنة بممارسة الرج، كما أكدته دراسات

** وصاغت هذه الأفكار التي تنادي بها في شكل مصطلحات أريد لها أن تغرس في العمق الاجتماعي عن طريق التركيز عليها في كل مناسبة، وأريد أن تأخذ بعضها برقاب بعض حتى تؤدي إلى غاية أساسية، وهي إلغاء كل أوجه التمييز بين الرجل والمرأة، حتى في خصوص الفروق البيولوجية بينهما، ومن هذه المصطلحات: التمكين، والمساواة، والتحرر، والتمييز، وعلى الرغم من المعاني الحسنة الظاهرة من هذه الألفاظ، إلا أنها قد أخذت بعيدًا عن مقاصدها بما يهدد هوية المرأة الخاصة. وقد نبه كثير من الباحثين على المخاطر الحقيقية من وراء هذه المفاهيم والأفكار التي تتبناها هذه المؤتمرات. ولهذا وجدنا عددًا من الدول العربية عندها توقيعها على هذه الاتفاقيات تحفظت على بعض بنودها.

يراجع في ذلك: الأستاذ الحسيني سليمان جاد، وثيقة مؤتمر السكان والتنمية، رؤية شرعية، سلسلة كتاب الأمة القطري؛ الدكتورة شريفة بنت خلفان اليحيائي، المرأة العمانية ومشاركتها الفعالة في المجتمع، بحث قدم إلى ندوة المرأة المسلمة في المسلمة في العالم المعاصر، التي عقدها مركز السلطان قابوس للثقافة الإسلامية التابع لديوان البلاط السلطاني في الفترة من 4 – 5 فبراير (2007م) ص 12 وما بعدها؛ الأستاذة طاهرة بنت عبدالخالق اللواتي، التمييز ضد المرأة، بحث قدم إلى ندوة المرأة المسلمة في العالم المعاصر، السابق ذكرها ص 2 وما بعدها؛ الأستاذ فاروق أبو عيسى، حقوق المرأة في المواثيق الدولية، بحث منشور في مجلة الحقوق، التي يصدرها اتحاد المحامين العرب، السنة السادسة والعشرون، العدد الأول والثاني لسنة 1995م عدد خاص بمناسبة المؤتمر العالمي للمرأة ببكين ص 14.

عديدة[1]، وقد انعكس ذلك على نسبة هذه المشاركة[2]، ففي إندونيسيا، وهي إحدى البلاد الإسلامية، يشير إحصاء عام 2000م إلى أن النساء في عمر الواحد وعشرين عامًا فأكثر يشكلن نسبة 51 % من عدد السكان البالغ 234 مليون نسمة اللذين لهم حق التصويت، ومع هذه النسبة الكبيرة لعدد

---

(1) الأستاذة عائشة بالعربي، الإسلام والمرأة والسياسة ص 181، بحث قدم إلى الدورة الخامسة والتي أقامتها جامعة الصحوة الإسلامية، بالمغرب، في الفترة من 29 إلى 30 أكتوبر 1998م بعنوان حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام.

(2) في بريطانيا اقترح نظام الأخذ بالكوتا، أي بتحديد نسبة معينة للنساء في العمل السياسي عمومًا، كعامل هام في زيادة مشاركة المرأة، وفي دراسة نشرت نتائجها على شبكة المعلومات العالمية، وكان من أهم نتائجها في خصوص العوامل المؤثرة في مستويات التمثيل النسائي:" أن الثقافة النمطية والمعتقدات المتحيزة ضد المرأة مازالت منتشرة ومتعايشة مع نقيضتها من أيديولوجيات الفرص العادلة للمرأة، وأن العوامل الحاسمة في زيادة التمثيل السياسي للنساء هي العوامل السياسية، وليست العوامل الاقتصادية كخروج المرأة للعمل. وعندما وعت الأحزاب السياسية لثقل المعوقات الثقافية والاجتماعية شرعت في تبني سياسات وإجراءات ايجابية دفعت بأدوار المرأة دفعًا قويًا إلى الإمام". ثم أضافت الدراسة إلى ذلك:" أن الأنظمة الانتخابية المتبنية نظام التمثيل النسبي، والدوائر متعددة النواب، والقوائم الحزبية، أنظمة صديقة لتمثيل المرأة بخلاف نظام الأغلبية، وتتضاعف فيها فرص تمثيل النساء بخلاف نظام الصوت الواحد الذي تنخفض نسبة حظوظ المرأة فيه إلى النصف". وتوصلت الدراسة إلى أن استخدام أنظمة الكوتا عامل سياسي هام جدًا في تحقيق فرص المشاركة للنساء، ويطبق الحزب نظام الحصة أو الكوتا على عدة مستويات، فهناك مستوى المناصب الحزبية الداخلية **party quota** وهناك مستوى اختيار المرشحين**candidate quotas** في الانتخابات وهو الأهم، و بينت الدراسة أيضًا أن لتطبيق الكوتا في المراحل المتقدمة لترشيح ممثلي الحزب، أثرًا بالغًا وكبيرًا في زيادة التمثيل النسائي".

راجع ذلك على الرابط الآتي:

http://www.awapp.org/wmview.php?ArtID=754

النساء المشاركات اللاتي لهن حق التصويت، بما يفرض وصول أكبر عدد من النساء إلى مجلس الشورى، كان المفترض أن يكون عدد النساء المتوقع وصولهن إلى المجلس يفوق عدد الرجال، ومع هذا كله لم تحقق المرأة في انتخابات 2004م إلا نسبة 8, 11 %، وحصلت المرأة على 64 مقعدًا من بين 550 بهذا المجلس.(1)

وفي مصر ذكرت دراسة أن التعيين للمرأة في مجلس الشورى هو الحل، وخلصت الدراسة إلى أن:" مجلس الشورى شهد منذ أولى دورات انعقاده عام ١٩٨٠، وحتي الآن، تمثيل خمس وأربعين سيدة ليس من بينهن سوي سيدتين فقط جاءتا عن طريق الانتخاب، واللتان استمرتا بعضوية الشورى لثلاث دورات متتالية حتى عام ١٩٨٩، وهو التاريخ الذي لم يتم بعده أي حضور لسيدة منتخبة، حتى أصبح التعيين هو الحل لضمان تمثيل المرأة بالشورى، والذي شهد أعلي معدلاته خلال دورة الانعقاد الحالية (2004/ 2007م)".(2)

وهكذا نجد أن الدور الفعال للمرأة بمقارنتها بالرجل لا يكمن في توفر عنصر الكفاءة لديها بقدر ما يكمن في فرضها على العمل السياسي، سواء بالتعيين في المناصب السياسية في المجالس التشريعية أو مجالس الشورى،

---

(1) الدكتورة نبيلة عبدالفتاح محمد، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، بحث قدم إلى ندوة المرأة المسلمة في العالم المعاصر، التي عقدها مركز السلطان قابوس للثقافة، سلطنة عمان (2007م) ص 17.

(2) انظر هذه الدراسة على الشبكة العالمية للمعلومات على الرابط الآتي:
http://www.awapp.org/wmview.php?ArtID=813
ويراجع في أسباب ضعف الدور السياسي للمرأة في البلاد العربية: الأستاذة عائشة بالعربي، البحث السابق ص 182 وما بعدها.

أو عن طريق فرضها بنظام الكوتا من خلال القوائم الحزبية في الانتخابات لهذين المجلسين.

ولا نرى أن هذا يؤدي إلى دور حقيقي للمرأة في العمل السياسي، والذي يمكن أن يؤدي إلى هذا الدور هو تمتعها بالكفاءة اللازمة لممارسة هذا العمل، مع تقيدها بالحقوق الممنوحة لها من منظور دينها، وهذا يحدث قبولًا في المجتمع لها، إذ إن التقيد بالتشريع مع وجود عنصر الكفاءة للمرأة يجعل المجتمع الواعي يقبل هذه الممارسة على أنها جزء من التشريع الذي يحكمه ولا يتناقض معه، ومن ثم فرفضها هو رفض لقواعد هذا التشريع.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لابد من بذل كثير من الجهود للارتقاء بالمرأة في البلدان العربية من الناحية التعليمية والاجتماعية في إطار التشريع الإسلامي، وبذل الجهد للارتقاء بالمجتمع نفسه بجميع أفراده، بما يتيح وجود رأي عام قوي يكون الأساس في تقدم العمَل السياسي ليس على مستوى حقوق المرأة فقط، بل على مستوى حقوق الرجل أيضًا، ولا ريب أن المجتمعات العربية والإسلامية قصرت كثيرًا في هذا الأمر، بما انعكس على الواقع في ضرورة البحث عن دور للمرأة في مجال حقوقها، ولو كان مصدره ثقافة تغاير الثقافة التي تنتمي إليها، والتي تنبثق منها شخصيتها وهويتها، ومن ثم نخشى من استخدام المصطلحات العربية لفظًا الغربية معنى، على حد تعبير بعض الباحثين.[1]

(1) الدكتور محمد نصر عارف، إشكالية الطرح السياسي للإسلام، مقال منشور على الشبكة العالمية للمعلومات، موقع إسلام أون لاين، على الرابط الآتي:

http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/09/2003/article03.shtml -

وهذا يعني بذل الكثير من الجهود لترقية المرأة المسلمة، وتمكينها من المعرفة القانونية بحقوقها، وتدريبها على الريادة والقيادة مثلها مثل الرجل في المجالات التي تجيدها، ومع هذا فيمكن القول بناء على الواقع المشاهد أن الذين تتوفر لديهم القدرة على القيادة في المجتمعات لا يزيدون عن اثنين ونصف في المائة تقريبًا في كل عصر وفي كل أمة، بدليل أن الصحابة الكرام، مع كثرة عددهم – فقد كان عدد المسلمين في غزوة تبوك آخر غزوات النبي صلى الله عليه وسلم مائة ألف وعشرة آلاف[1]– ومع هذا فإن الذي يمكن أن يقود الأمة فيهم في المجالات المختلفة وفي كافة مناحي الحياة لا يزيد عن النسبة التي سبق ذكرها.

ولعل هذا ما يفسر عدم وجود نساء كثيرات في موقع القيادة على مر العصور، واللاتي تبوأن هذا الموقع لا يمثلن نسبة كبيرة، وحتى في وقتنا الحاضر في الدول التي أعطت للمرأة الحرية الكاملة في تولي المناصب السياسية، فمع الجهد الكبير في إقناع المجتمعات بدور المرأة وتكريس كل السبل لوضعها ولو بطريق الجبر على المجتمعات أحيانًا، إلا أن ذلك لم يؤد إلى ارتفاع نسبة النساء القادة اللاتي يمكن أن يكن أكثر عطاءً من الرجال.

= فيقول عن الخلل في المفاهيم:" وحدث خلل آخر هو خلل في المفاهيم؛ فالمفاهيم التي أصبحت تستخدم في الواقع الإسلامي –والعربي بصفة خاصة– مفاهيم عربية المبنى أو عربية اللفظ، ولكنها غربية المحتوى. وحدثت عمليات من الملء والتفريغ لهذه المفاهيم تستحق الدراسة والرصد".

(1) مقدمة ابن خلدون ص 163.

وعلى كل حال فمن كان لديها الاستعداد للقيادة فلابد من تدريبها تدريبًا دقيقًا قائم على أسس علمية، وذلك في النطاق المسموح به شرعًا، وبالضوابط الشرعية لعمل المرأة، فالأزمة الحقيقية لا تكمن في مجرد تقرير الحقوق في المجتمع، وإنما في فصل تلك الحقوق عن المبادئ الأخلاقية والقيم الدينية.

وقد لاحظ أحد الباحثين المهمين الذين جمعوا ما بين الفكر الأوربي في تعليماته العلمانية التي تؤمن بفصل الدين عن الدولة، وبين القيم الإسلامية التي انغرست في نفسه وأعماقه، وهو الفقيه روجيه جارووردي، لاحظ في دراسة قدمها إلى ندوة اليونسكو بعنوان أزمة الدولة المعاصرة، أن أحد أهم أسباب هذه الأزمة هو هذا الفصل الذي رتب سلوكًا عدوانيًا؛ فقد لوحظ من خلال الأرقام أن الإنفاق على التسلح عام 1982 بلغ ستمائة بليون دولار أمريكي، بزيادة مقدارها تسعة في المائة عما أنفق على الغرض نفسه عام 1981، كما لوحظ أيضًا أن مخزون الدول من المتفجرات يساوي أربعة أطنان لكل إنسان حي على الأرض، وإلى أن الإنفاق على كل جندي في العالم يبلغ متوسطه تسعة عشر ألفا وثلاثمائة دولار في السنة، بينما لا يزيد متوسط الإنفاق على كل طالب عن ثلاثمائة وثمانين دولارا سنويًا.(1)

---

(1) انظر في ذلك الدكتور محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط: المكتب المصري، الطبعة السادسة (1982م) ص 12.

وهذا بلا ريب خلل في الوصول إلى المجتمع المأمول الذي تقرر فيه الحقوق وتطبق على نحو أمثل بما يحقق المصلحة للمجموع، وكان الأولى هو الاهتمام بالناحية العلمية والإنفاق عليها بدلًا من توجيه هذا الكم الهائل من الأموال على النفقات العسكرية، وبالتعليم وحده يمكن أن ترتقي الأمم وتصان الحقوق، إذ ما الفائدة من تقرير حق في مجتمع ما وأهله يئنون تحت وطأة الحرب والفقر والجوع، والحرمان.

الفصـل الثالـث

الدراسة التطبيقية

لحقوق المرأة السياسية



34- مجال الدراسة التطبيقية لحقوق المرأة السياسية:

إذا تقرر أن الحق السياسي يستند في وجوده إلى أصول سبق ذكرها، وأنه يشمل عناصر ذكرت سابقًا[1]، فإنه يتحدد على هذا الأساس في الدراسة التطبيقية لهذه الحقوق، القول بمدى ثبوت كل هذه العناصر للمرأة، أو يقتصر الثبوت على البعض منها دون البعض الآخر، ومن ثم يمكن القول بأن الحقوق التي يتصور بحث مدى ثبوتها للمرأة المسلمة، من عدمه، تتمثل في الآتي:

- مدى ثبوت حق تولي الوظائف العامة للمرأة.
- مدى ثبوت الحق في الانتخاب لها.
- مدى تمتعها بالحق في مراقبة القرارات السياسية عن طريق النقد وإبداء الرأي.

ونقتصر في الدراسة التطبيقية على هذه العناصر، كنموذج ومثال للحقوق الشهيرة في العمل السياسي على وجه العموم، وإن كان هناك من الحقوق ما يمكن تصوره عند بعض الباحثين وعدم وجوده عند البعض الآخر، غير أن ما ذكر في هذه الدراسة يكون مثالًا لغيره.

وعلى هذا الأساس نسير في بحث الحقوق السياسية للمرأة المسلمة، ومن ثم نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الحق في تولي الوظائف العامة.

المبحث الثاني: الحق في الانتخاب.

المبحث الثالث: الحق في النقد وإبداء الرأي.

---

(1) ما سبق رقم 17 ص 31.

المبحث الأول

الحق في تولي الوظائف العامة

35- المقصود بالوظيفة العامة:

يقصد بالوظيفة العامة هنا تلك السلطة الشرعية التي تعطَى لشخص ما لمؤهلات معينة تطلبها القانون الإسلامي فيه في خصوص إدارة شؤون الدولة. ويطلق عليها الفقهاء الولاية العامة.

والمقصود بها في صدد الحقوق السياسية تلك التي تخول صاحبها حق إصدار القرار الذي يحقق مصلحة المجموع فيما لا نص فيه، كما سبق في تحديد العمل السياسي الشرعي. وهذا المعنى ينطبق على جملة من الأعمال السياسية التي تتصل بعملية إصدار القرار،وهي:

- رئاسة الدولة، وما يلحق بها من سلطات تنفيذية كالوزارات.
- السلطة القضائية.[1]
- السلطة التشريعية.

---

(1) اعتبر بعض علماء السياسة أن ما يصدر من القضاء من أحكام هو قرار سياسي.
انظر في ذلك: الدكتور إبراهيم درويش، المرجع السابق ص 50، 51؛ وفي المعنى نفسه: الدكتور عبدالغني محمود، حقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية، ط: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى (1411هـ/ 1991م) ص 58.
وبناء على ذلك ندرج القضاء ضمن السلطات المخولة باتخاذ قرار يعد – ومن هذه الوجهة من النظر – قرارًا سياسيًّا، ومن ثم يثور التساؤل عن حق المرأة في تولي هذه الوظيفة التي تخولها إصدار مثل هذه القرار. وكما سنرى فإن الفقهاء قد اختلفوا في مدى تمتعها بهذا الحق في تولي هذه الوظيفة.

وهذه الولايات مخولة بإصدار القرار الملزم فيما لا نص فيه بخصوصه من الشارع، وفيما يهم الأمة الإسلامية؛ سواء كان ذلك في صورة قرارات ترسم السياسة العامة للدولة في الأمور الاقتصادية، أو الاجتماعية، الداخلية، أو الخارجية، أو كان في صورة قانون يصدر من السلطة التشريعية تنفيذًا لهذه السياسة الموضوعة، أو كان في صورة حكم قضائي صادر فيما لا نص فيه، وهذا في خصوص التعزيرات الشرعية.

وأما ما فيه نص وإن كان داخلًا في نطاق السياسة إلا أن الولايات العامة إزاءه ليس لها فيه إلا التنفيذ والتطبيق فقط.

ومما ينبغي التنويه عليه أن اختصاصات هذه الولايات في العمل السياسي على وجه الخصوص والعمل العام عمومًا في الفقه الإسلامي ليس له ما يضبطه في الشرع، ولهذا يترك إلى العرف وألفاظ عقد الولاية التي تحدد ما يدخل ضمنها من العمل، كما حقق ذلك ابن القيم وغيره من العلماء.[1]

(1) قال ابن القيم:" عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد معروف في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر، وبالعكس". ثم قال:" فولاية الحرب في هذه الأزمنة في البلاد الشامية والمصرية وما جاورها (عاش ابن القيم في أواخر القرن السابع إلى منتصف القرن الثامن، من 691هـ إلى 751هـ) تختص بإقامة الحدود من القتل والقطع والجلد، ويدخل فيها الحكم في دعاوى التهم التي ليس فيها شهود ولا إقرار، كما تختص ولاية القضاء بما فيه كتاب وشهود وإقرار من الدعاوى التي تتضمن إثبات الحقوق...الخ". =

36- تحرير محل النزاع فيما تستحقه المرأة من الولايات:

تولي الوظائف التي لا تدخل في العمل السياسي بالمعنى السابق لا يوجد ما يمنع المرأة من تقلدها، ما دام ذلك في حدود الضوابط الشرعية؛ بأن لا يؤدي شغلها للوظيفة والعمل إلى تضييع ما هو واجب عليها، وأن تكون محتاجة إلى الكسب والارتزاق بهذه الوظيفة، أو أن تكون الدولة في حاجة إلى شغلها هذا العمل[1]، فعمل المرأة عمومًا ينبغي أن يعالج من منظور شامل لصورة الأسرة المسلمة، وواقع المجتمع، ولا يعالج بمعزل عن ذلك.

وعليه فيجوز لها العمل في جهاز الدولة الإداري، أو في مجال الطب وملحقاته، أو في مجال التدريس، وهكذا، وذلك وفق الضوابط السابقة.

وأما في خصوص الوظائف التي لها صلة بالعمل السياسي، أو الولايات، والتي سبق ذكرها فقد اختلف الفقهاء في جواز تولية المرأة

= الطرق الحكمية ص 348. وانظر كذلك: تبصرة الحكام لابن فرحون جـ 1 ص 16، جـ 2 ص 121؛ الفتاوى الكبرى، للعلامة: أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، ط: دار المعرفة، بيروت، بتقديم الشيخ حسنين محمد مخلوف جـ 4 ص 624؛ بدائع السلك في طبائع الملك، للعلامة: أبي عبدالله بن الأزرق، ط: وزارة الإعلام، العراق، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور على سامي النشار ص 252.

(1) انظر في تفصيل ذلك: الشيخ محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط: دار التوفيق النموذجية، القاهرة، الطبعة الثالثة (1404هـ/ 1984م) ص 129 وما بعدها، وخاصة 131، 132؛ الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3455 وما بعده ص 303 وما بعدها.

فيها، ونعرض لذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تولية المرأة الإمامة العظمى.

المطلب الثاني: تولية المرأة القضاء.

المطلب الثالث: عضوية المرأة السلطة التشريعية.

المطلب الأول

تولية المرأة الإمامة العظمى

37- **تمهيد:**

اختلف الفقهاء من السلف والخلف في هذه المسألة على قولين، ولكل فريق أدلة يستدل بها على ما ذهب إليه، ونذكر كل قول وما استدل به فيما يأتي.

38- **القول الأول: يرى عدم أهلية المرأة لتولي الإمامة العظمى:**

هناك إجماع من فقهاء المسلمين على عدم جواز تولية المرأة الإمامة العظمى أو رئاسة الدولة، وقد ذكر الإجماع كثير من فقهاء المسلمين، منهم ابن حزم، وابن العربي، وعضد الدين الإيجي.[1]

---

(1) مراتب الإجماع، للعلامة: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ص 126؛ أحكام القرآن، للعلامة: أبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، ط: دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا جـ 3 ص 482؛ المواقف، للعلامة: عضد الدين بن عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، ط: دار الجيل، بيروت (1417هـ/ 1997م) الطبعة الأولى، تحقيق: عبدالرحمن عميرة جـ 3 ص 585. =

ويدل له ما نقل من أقوال الفقهاء في المذاهب الإسلامية المختلفة، فهـو قول الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، والظاهريـة[5]،

= وهذه نصوصهم الدالة على ذلك: فقد قال ابن حزم:" واتفقوا أن الإمامة لا تجوز لامرأة، ولا لكافر، ولا لصبي لم يبلغ، وأنه لا يجوز أن يعقد لمجنون"؛ وقال ابن العربي:"روي في الصحيح عن النبي قال حين بلغه أن كسرى لما مات ولى قومه بنته:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" وهذا نص في أن المرأة لا تكون خليفة ولا خلاف فيه"؛ وقال عضد الدين الإيجي بعد أن ذكر شرط العدالة والبلوغ والذكورة في الإمام، قال:" فهذه الصفات شروط بالإجماع".

وعلى هذا الأساس لم يكن هناك محل لإحداث قول آخر في المسألة على خلاف القول المجمع عليه، وكل قول على خلافه يكون مردودًا، غير أنه في نطاق البحث نجد أنه من المفيد عرض القول الآخر لدفعه، وليس على وجه المقابلة بينه وبين محل الإجماع، وإلا فإن القول المصادم للإجماع ليس له مَن قوة حتى يقف في مقابله.

(1) حاشية ابن عابدين جـ 1 ص 548.

(2) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير جـ 4 ص 129؛ منح الجليل شرح على مختصر خليل، للعلامة: محمد عليش، ط: دار الفكر، بيروت (1409هـ/ 1989م) جـ8 ص259؛ تبصرة الحكام جـ 1 ص 21.

(3) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للعلامة: محمد الخطيب الشربيني، ط: دار الفكر، بيروت جـ 4 ص 130؛ حاشية البيجرمي على شرح منهج الطالبين، للعلامة: سليمان بن عمر بن محمد البيجرمي، ط: المكتبة الإسلامية، تركيا جـ 4 ص 204.

(4) المغني، للعلامة: أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ط: دار الفكر، بيروت (1405هـ) الطبعة الأولى جـ 10 ص 92؛ المبدع في شرح المقنع، للعلامة: أبي إسحاق محمد عبدالله بن مفلح، ط: المكتب الإسلامي، بيروت (1400هـ) جـ 10 ص 10؛ كشاف القناع عن متن الإقناع جـ 6 ص 159.

(5) المحلى، للعلامة: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت جـ 9 ص 430.

والإباضية[1]، والزيدية[2]، والإمامية[3]، وهو ما عليه علماء السياسة الشرعية من السلف.[4]

ويستدل لهذا القول – فضلًا عن الإجماع – بالقرآن والسنة والمعقول:

أما القرآن الكريم: فبقوله تعالى:﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾.

---

(1) شرح كتاب النيل، للعلامة محمد بن يوسف أطفيش، ط: مطبعة الإرشاد، جدة جـ 13 ص 23.

(2) التاج المذهب لأحكام المذهب، للعلامة: أحمد بن يحيى بن المرتضى، ط: دار الكتاب الإسلامي، بيروت جـ 6 ص 433.

(3) الروضة البهية في شرح اللمعة، للشيخ: زين الدين بن علي العاملي، ط: دار العالم الإسلامي، بيروت جـ 2 ص 130، 131.

(4) غياث الأمم في إلتياث الظلم، للعلامة: أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ط: دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى (1979م) تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم، ود. مصطفى حلمي جـ 1 ص 65؛ مآثر الأنافة في معالم الخلافة، للعلامة: أحمد بن عبدالله القلقشندي، ط: مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية (1985م) تحقيق: عبدالستار أحمد فراج جـ1 ص32؛ تحرير الأحكام لابن جماعة، المرجع السابق ص 51.

ولم يذكر الماوردي شرط الذكورة في شروط الإمامة العظمى، وإن كان اشتراطه فيها مستفادًا مما ذكره في شروط القاضي بعد ذلك، وإذا كان مشترطا في القاضي فاشتراطه في الإمام من باب أولى، إذ القضاء فرع عن الإمامة، وما اشترط في الفرع فاشتراطه في الأصل من باب أولى.

انظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص6، وص 72.

ووجه الاستدلال: أن الله تعالى أثبت القوامة للرجال على النساء، ومحلها كما قال الماوردي، وابن العربي: في العقل والرأي[1]، فلم يجز أن يقمن على الرجال[2]، بل إن الآية تفيد أن هذا الأمر للرجال أصالة دون النساء بصيغة المبالغة في قوله: ﴿قَوَّامُونَ﴾، قال الشوكاني:" وجاء بصيغة المبالغة في قوله: ﴿قَوَّامُونَ﴾ ليدل على أصالتهم في هذا الأمر"[3]، وعلى هذا كله لو وليت المرأة الإمامة لكان لها القوامة على الرجل وهو خلاف ما تفيده الآية.

ويمكن الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية: بأن القوامة فيها إنما هي ولاية تأديب الزوج زوجته، بدليل ما تضمنته الآية من أحكام؛ فكلها تحكم العلاقة فيما بين الزوجين ببيان حدود هذه الولاية، ويدل لذلك سبب نزول هذه الآية؛ فقد قال القرطبي:" قال الحسن: نزلت في رجل لطم وجه امرأته فجاءت إلى النبي ﷺ تطلب القصاص، فجعل النبي ﷺ لها القصاص، فنزل:﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾.[4]

---

(1) الحاوي الكبير، للعلامة: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (1419هـ/ 1999م) تحقيق: الشيخين: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود جـ 16 ص 156؛ أحكام القرآن لابن العربي جـ 1 ص 416.

(2) الحاوي جـ 16 ص 156.

(3) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للعلامة محمد بن علي الشوكاني، ط: دار الفكر، بيروت (1403- 1983) جـ 1 ص 462.

(4) الجامع لأحكام القرآن جـ 11 ص 250؛ وانظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للعلامة الحافظ:أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر،ط: وزارة الأوقاف=

ويجاب عن ذلك: بأن سبب النزول وإن كان خاصًا بتأديب الزوج زوجته إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولا شك أن لفظ القوامة في الآية عام في كل الأمور، إلا ما دل الدليل على إخراجه من هذا العموم، وهو الولايات الخاصة، ككونها وصية على أولادها أو ناظرة على وقف، وليست الإمامة من الولايات الخاصة، فلا تتولاها.

وهذا ما ذكره بعض المفسرين؛ فقد ذهبوا إلى أن القوامة التي استحقها الرجال على النساء كانت بسبب تفضيلهم عليهن في أمور ليست معطاة للنساء، وهي الخلافة والقضاء وإمامة الصلاة بالرجال وغير ذلك، قال الشوكاني:" والضمير في قوله:﴿بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ للرجال والنساء، أي إنما استحقوا هذه المزية لتفضيل الله للرجال على النساء بما فضلهم من كون فيهم الخلفاء والسلاطين والحكام والأمراء والغزاة، وغير ذلك من الأمور".[1]

= والشؤون الإسلامية، المغرب (1387هـ) بتحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبدالكبير البكري جـ 19 ص 161.

والحديث المذكور أخرجه: أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، في مصنفه بسنده عن الحسن، ط: مكتبة الرشد، الرياض (1409هـ) بتحقيق: كمال يوسف الحوت، كتاب القصاص بين الرجال والنساء، حديث رقم 27493 جـ 5 ص 411.

(1) فتح القدير جـ 1 ص 462، وفي نفس المعنى: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، للعلامة محمود بن عمر الزمخشري،، ط: دار المعرفة، بيروت جـ 1 ص 523؛ تفسير آيات الأحكام، للشيخ محمد علي السايس،، ط: دار ابن كثير، ودار القادري، دمشق (1415-1994) المجلد الأول ص 456.

وأما السنة: فبما رواه البخاري وغيره من حديث أبي بكرة قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ، قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".[1]

ووجه الاستدلال: أن الحديث وإن جاء بصيغة الخبر إلا أنه طلب في المعنى، أي أن الرسول ﷺ طلب منا أن لا نولي المرأة، لأنه نَفَى الفلاح عند توليتها، ونَفْيُ الفلاح وعيد شديد، ولا يكون إلا في أمر محرم.

قال ابن حجر:" قال الخطابي: في الحديث: أن المرأة لا تلي الإمارة، ولا القضاء، وفيه: أنها لا تزوج نفسها، ولا تلي العقد على غيرها".[2]

---

(1) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، حديث رقم 4162 جـ 4 ص 1610؛ سنن الترمذي، للإمام لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بتحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، كتاب الفتن، باب 75 حديث رقم2262 جـ 4 ص 527، وقال:حديث حسن صحيح؛ سنن البيهقي، كتاب جماع أبواب صلاة الإمام قاعدًا بقيام وقائمًا بقعود وغير ذلك، باب لا يأتم رجل بامرأة، حيث رقم 4907 جـ 3 ص 90.

(2) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط: دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب جـ 8 ص 128؛ ونُقل أيضًا في تحفة الأحوذي بشرح الترمذي، للعلامة: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت جـ 6 ص 447.

وقال الصنعاني:" فيه دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئًا من الأحكام العامة بين المسلمين وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها".[1]

وقد يعترض على هذا بأن الأصل في التشريع الإسلامي أنه ساوى بين المرأة والرجل في تكاليف عديدة، كما سبق بيان ذلك[2]، وإذا كان الأمر كذلك فإن القول بعدم أهليتها لولاية الإمامة العظمى أو رياسة الدولة فيه إخلال بهذا الأصل، وعليه فكما أنه أصل في المساواة في التكليف بالواجبات يكون أصلًا في المساواة في الحقوق، فكل حق ثبت للرجل يثبت للمرأة بمقتضى هذا المبدأ.

ويجاب عن هذا: بأن هذه النصوص عامة والحديث خاص، فيحمل العام على الخاص، فتكون المساواة بينهما تامة كاملة إلا ما خصه الدليل، وقد ثبت التخصيص بدليل صحيح، وهو الحديث السابق.

هذا بالإضافة إلى أن هذه الأدلة وإن اقتضت المساواة في التكليف إلا أن هذا لا يعني المساواة التامة في كل شيء، بل إن بعض التكاليف ساقطة عن المرأة لاعتبارات خاصة بها؛ كسقوط الحج عنها عند فقد المحرم، وسقوط الصلاة عنها في فترة الحيض والنفاس، وسقوط النفقة عنها

---

(1) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للعلامة: محمد بن إسماعيل الصنعاني، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة (1379هـ) تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي جـ 4 ص 123.

(2) ما سبق رقم 29 ص 63 وما بعدها.

لنفسها ووجوبها على زوجها، وغير ذلك، وعلى هذا فكما لم يلزم منه المساواة في التكليف فكذلك لا يلزم منه المساواة في الحقوق.

وأما المعقول: فإن الإمامة العظمى تحتاج إلى كمال الرأي والفطنة وتمام العقل، وهذا غير متحقق في المرأة على سبيل الكمال، لانسياقها وراء عاطفتها التي طبعت عليها، ولتأثير العوامل الطبيعية التي تعتريها على مر الشهور و الأعوام، فتمنع من تكوين الرأي الكامل لديها.[1]

فالعلة التي يدور معها الحكم في هذه الحالة وجودًا وعدمًا هي الأنوثة، وهي منصوص عليها في الحديث، وهذا يعني أنه كلما وجد هذا المعنى وجد الحكم، بصرف النظر عن قدرة المرأة العلمية أو عدم قدرتها، ولو كانت أعلم من الرجل في هذا المجال، لأن عدم القدرة ليس هو مناط الحكم، لأنه وصف غيّر منضبط، فلا يناط به الحكم، بل يناط الحكم بالوصف الظاهر المنضبط، وهو الأنوثة، وهو منصوص عليه.

هذا بالإضافة إلى أن عدم المساواة في الحق لا يعني نقصًا في الشخص، وإلا فإن القوانين الوضعية تمنع طوائف معينة من بعض الحقوق السياسية لمصلحة أسمى من تمتعه بالحق، وذلك كمنع رجال القضاء من الترشح لعضوية البرلمان، وأفراد الجيش من الإدلاء بأصواتهم في انتخابات البرلمان، وغير ذلك، ولم يقل أحد إن هذا انتقاص من أهلية هؤلاء.

---

(1) شرح الزركشي على مختصر الخرقي، للعلامة: شمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي الحنبلي، ط: مكتبة العبيكان، الرياض (1413هـ/1993م) جـ7 ص 244.

39- القول الثاني: يرى أهلية المرأة للإمامة العظمى:

وذهب إلى هذا القول فرقة الشبيبة من الخوارج كما قال البغدادي في الفرق بين الفرق[1]، وقال به بعض الباحثين المعاصرين، منهم ظافر القاسمي.[2]

واستدل ظافر القاسمي لهذا القول بعدة أدلة نعرضها فيما يأتي كما قال ثم نرد عليها إن شاء الله تعالى.

فقد ذكر أولًا الحديث الذي استدل به الجمهور والذي سبق ذكره، وعلل قول رسول الله ﷺ: لن يفلح قوم...الخ بأن:" سفير الرسول إلى كسرى قد أسيء استقباله، كما هو معلوم من كتب السيرة، وبتعبير آخر: كانت العلاقات السياسية سيئة فيما بين الحكومة النبوية وبين حكومة فارس". ورتب على ذلك أن الحكم في هذه المسألة قاصر على الواقعة ولا يتعداها إلى غيرها، وإن كان اللفظ في الحديث عامًّا.[3]

ثم استدل بما ذهب إليه ابن جرير الطبري من جواز تولية المرأة القضاء في كل القضايا، وعليه لا نكون أمام إجماع من الفقهاء على عدم

---

(1) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، للعلامة: أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية (1977م) ص 89.

(2) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، للأستاذ ظافر القاسمي، ط: دار النفائس، بيروت، الطبعة الخامسة (1405هـ/ 1985م) ص 341 وما بعدها.

(3) الأستاذ ظافر القاسمي، المرجع السابق ص 342.

الجواز[1]، كما سبق ذكر ذلك، هذا بالإضافة إلى أن أبا يعلى الفراء قال في صفات الإمام:" أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيًا: من الحرية، والبلوغ، والعقل، والعلم، والعدالة" ولم يذكر الذكورة ضمنها.[2]

ثم احتج بأدلة عقلية مقتضاها: أن القرآن الكريم ساوى بين المرأة والرجل في كيان الدولة والمجتمع سواء بسواء، عدا بعض الاستثناءات القليلة التي تتصل بخصوصيتها الجنسية، ومن ثم وجبت مساواتها به في الحقوق عمومًا، ومنه الحق السياسي، بأن تتولى جميع أعمال الدولة، ومنها الإمامة العظمى.[3]

كما يمكن أن يستدل لهذا القول بأنه ثبت أن المرأة ارتادت منصب الرئاسة في فترات مختلفة من التاريخ الإنساني، وحكمت دولًا،

---

(1) بل ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن جرير يقول بجواز تولية المرأة رئاسة الدولة، أي الإمامة العظمى.
الأستاذ محمد الحبيب التجكاني، الحقوق السياسية والاقتصادية للمرأة المسلمة، البحث السابق ص 60.
وهذا النقل عن ابن جرير محل نظر، بل ما نقل عنه هو جواز تولية المرأة القضاء بإطلاق، ولا يلزم من جواز تولية القضاء تولية الإمامة العظمى، حتى يمكن نسبة القول إليه بذلك.
وانظر في نقل الفقهاء لقول ابن جرير: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، للعلامة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ط: دار الغرب الإسلامي (1408- 1988) جـ 2 ص 258؛ الحاوي الكبير جـ 16 ص 156؛ المغني جـ 10 ص 92؛ شرح النيل جـ 13ص 23.
(2) الأستاذ ظافر القاسمي، المرجع السابق ص 342.
(3) الأستاذ ظافر القاسمي، المرجع السابق ص 343.

وهذا يدل على مقدرتها وصلاحيتها، وإذا ثبت ذلك ثبتت أهليتها لهذا المنصب، ومن الأمثلة على ذلك ملكة سبأ التي قص القرآن قصتها في قوله تعالى:﴿ إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم﴾، فقد أثبت لها الملك على القوم، وكذا الملكة حتشبسوت في العصر الفرعوني، وشجرة الدر في العصر الإسلامي، ومارجريت تاتشر رئيسة وزراء بريطانيا، وغير ذلك.

ويجاب عن هذا كله بما يأتي:

أولًا: أن القول بهذا فيه خرق لإجماع الأمة وهو ما لا يجوز طبقًا لقواعد تفسير النصوص؛ لأن مستند الإجماع إما أن يكون قطعيًا فلا يجوز معه الاجتهاد لوجهين؛ قطعية المستند وقطعية الإجماع، وإما أن يكون مستنده ظنيًا، وفي هذه الحالة يصير هذا المظنون قطعيًا في خصوص محل الإجماع، لأن المظنون الذي يحتمل أكثر من معنى ويجمع الفقهاء على معنى واحد منها، فإن هذا يعنى نفي احتمال غير هذا المعنى، وهذا هو معنى القطع، ومن ثم لا يجوز معه الاجتهاد.[1]

وعلى هذا الأساس لم يكن يتصور وجود قول آخر في المسألة، وكل قول يخالف القول المجمع عليه يرد وينكر على قائله، لقاعدة: لا ينكر المختلف ولكن ينكر المجمع عليه.

---

(1) الدكتور محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، في المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط، ط: دار النهضة العربية، بيروت (1406هـ/1986م) ص 183.

ثانيًا: أن القول بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، والخلوص من ذلك إلى أن قوله ﷺ:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم" واقعة حال، والحكم المستفاد منها قاصر عليها – هو على خلاف ما عليه القول الراجح لدى علماء الأصول من أن الأصل عموم اللفظ ولا عبرة بخصوص السبب، خاصة فيما لم يتوقف معرفة المراد منه على السبب، كما في هذه المسألة.[1]

وهذا مسلك عام في تفسير النص؛ فالصحابة الكرام رضي الله عنهم والتابعون من بعدهم، كان من مسلكهم التمسك بالعمومات وإن كانت واردة في سؤال خاص، أو حادثة خاصة.[2]

وعليه فإن القول بخلاف هذا يحتاج إلى دليل يدلنا على أن مسألة ما خرجت عن الأصل العام وأريد بها خصوص السبب، وهو ما لم يوجد، بل القرائن مؤيدة ما أجمع عليه الفقهاء، إذ الشارع نفى الفلاح عند توليتها، فيجب الخروج عن كل ما يؤدي إلى نفي الفلاح عن الأمة، ولا يكون إلا بما ذهب إليه الفقهاء.

---

(1) قال ابن العربي:" إذا ورد خطاب على سبب: اختلف الناس فيه: فمنهم من قال: بقصره عليه ولا يتعدى به غيره. وقال بعضهم: يحمل اللفظ على عمومه من غير اعتبار بالسبب. وقال علماؤنا الذي يقتضيه مذهب مالك أن الألفاظ الواردة على الأسباب على ضربين: الأول أن يكون اللفظ مستقلا بنفسه لا يحتاج إلى معرفة المراد منه إلى سببه. الثاني: لا يعرف المراد منه إلا بعد معرفة سببه؛ فأما الأول فيحمل على عمومه، وأما الثاني فيقصر على سببه ولا يعم بدليل".
المحصول، للعلامة: أبي بكر محمد ابن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي، ط: دار البيارق، عمان، تحقيق: حسين علي البدري، وسعيد فودة ص 78.
(2) الشيخ علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، المرجع السابق ص 192.

ثالثًا: إن ما نسب إلى الإمام الطبري محمول على ولاية القضاء، لا الإمامة العظمى، فكل كتب الفقه التي نقلت قوله ذكرته في ولاية القضاء، كما سبق بيان ذلك، هذا مع التسليم بصحة نسبة القول إليه، لكن ابن العربي جعل نسبة هذا القول إليه غير صحيحة، فقال:" ونقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح ذلك عنه".[1]

رابعًا: ما نقل عن الفراء من عدم ذكره لشرط الذكورة في الإمامة يجاب عنه بأن ذلك ملاحظ مما ذكره في شروط القاضي، والقضاء فرع عن الإمامة، فما يشترط في الفرع يشترط في الأصل من باب أولى، فهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى وهذا جائز في لسان الفقهاء. أو يحمل على أنه ذكر الشرط المختلف فيه، أما المجمع عليه فلم يذكره اكتفاء بالإجماع.

خامسًا: وأما الدليل العقلي الذي ذكره فلا يفيد في هذا الصدد، لأن القول به قول بالمصلحة في معرض النص والإجماع، ومن المعلوم أن المصلحة لا يجوز العمل بها إذا عارضت نصًّا في القرآن أو السنة[2]، هذا فضلًا عن أن عين المصلحة هو في المنصوص عليه، كما يوضحه التعليل المذكور في النص من عدم الفلاح المرتب على تولية المرأة الإمامة العظمى.

---

(1) أحكام القرآن، لابن العربي جـ 3 ص 482.

(2) انظر في ذلك بالتفصيل: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ط:الدار المتحدة، سوريا، ومؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة (1412هـ/ 1992م) ص 118 وما بعدها.

وهذا ما عليه المحققون من علماء أصول الفقه، فقد ثبت بالاستقراء أنه ما من أمر أو نهي وإلا جاء مرتبًا لجلب مصلحة أو دفع مفسدة[1]، ومن ثم فيجب الوقوف عند ما دل عليه النص، ولا عبرة بالواقع الذي عليه الناس.

وأما القول بأن المرأة ارتادت رئاسة القوم في أوقات مختلفة مما يدل على ثبوت أهليتها له، فإنه مستند في أغلبه على قوانين غيرنا، وإذا كان الشرع الإسلامي لا يعتد بما يقال إنه شرع غيرنا إلا إذا ورد في شرعنا ولم يأت ما ينسخه، فإنه بناء عليه لا يلزمنا هذا الاستدلال من باب أولى، لأن صفة شرع من قبلنا ليست واردة فيه، وإذا سلمنا ذلك وأنه ورد في شرعنا، كما في نبأ ملكة سبأ، فهذا مردود أيضًا بما ينسخه في شرعنا، من قوله ﷺ:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".

هذا فضلًا عن الحكم إنما ينبنى على الأعم الأغلب، ولا ينبنى على النادر، ورئاسة هؤلاء النساء في مراحل التاريخ المختلفة كانت بمثابة الاستثناء من القاعدة العامة، ومن ثم لا تخل بها، هذا بالإضافة إلى أن الدراسات الطبية المعاصرة أثبتت أن:" المرأة تختلف عن الرجل ليس في بنية الجسد؛ إنما في بنية الدماغ أيضًا: وعليه، لا يمكن إحلال المرأة مكان الرجل في أي عمل كان؛ بل للمرأة مقدرات واستعدادات تؤهلها للقيام بدور في الحياة خاص بها، وللرجل مقدرات واستعدادات

---

(1) الموافقات في أصول الشريعة جـ 2 ص 6.

تؤهله للقيام بدور آخر في الحياة خاص به: فمطلب مساواة المرأة بالرجل كذبة بيولوجية!".[1]

وعلى هذا الأساس يكون القول الأول هو المتعين في المسألة، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني

تولية المرأة القضاء

40- تمهيد:

اختلف الفقهاء في حكم تولية المرأة القضاء على ثلاثة أقوال:

41- القول الأول: المرأة ليست أهلًا للقضاء:

وقال بهذا الرأي: جمهور الفقهاء: المالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، والإباضية.[5]

---

(1) الدكتور عبدالوهاب الراوي، البحث السابق ص 1؛ وما سبق ص 67 هامش (1).

(2) المقدمات جـ 2 ص 258؛ منح الجليل جـ 8 ص 259؛ حاشية الدسوقي والشرح الكبير جـ4 ص 129.

(3) الحاوي جـ 16 ص 156؛ شرح المحلي على المنهاج، للعلامة جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، ط: دار الفكر، بيروت جـ 4 ص 596.

(4) المغني جـ 10 ص 92؛ كشاف القناع جـ 6 ص 294، 295؛ شرح منتهى الإرادات جـ 3 ص 492؛ شرح الزركشي على مختصر الخرقي جـ 7 ص 243.

(5) شرح النيل جـ 13 ص 23.

واستدلوا على ذلك بالأدلة التي سبق ذكرها في عدم أهليتها لولاية الإمامة العظمى، ورأى أصحاب هذا الاتجاه قياس ولاية القضاء على الإمامة العظمى.

42- القول الثاني: المرأة أهل للقضاء في القصاص والحدود دون غيرها.

وممن قال بهذا الرأي: جمهور الحنفية.[1]

وحجتهم في ذلك: القياس على الشهادة؛ ووجهه أن القضاء ولاية والشهادة ولاية، وكل موطن قبل فيه شهادتها صح فيه قضاؤها، سواء كانت وحدها أو مع الرجال، وهذا يكون في غير الحدود والقصاص.

لكن كون الشهادة ولاية ليس مسلمًا، فقد قال الماوردي: "وأما جواز فتياها وشهادتها فلأنه لا ولاية فيهما، فلم تمنع منهما الأنوثة، وإن منعت من الولايات".[2]

هذا بالإضافة إلى أنه لم ينقل أن المرأة تولت القضاء في عصر من العصور[3]، كما أنه في مرحلة تاريخية معينة، هي مرحلة الدولة العثمانية، والتي سيطرت على الوطن العربي منذ دخولها سوريا سنة 1516م ومصر سنة 1517م حتى سقوط الخلافة سنة 1924م، ظل

---

(1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للعلامة: أبي بكر بن مسعود الكاساني، ط: دار الكتاب العربي، بيروت (1402- 1982) جـ 7 ص 3؛ روضة القضاة وطريق النجاة، للعلامة أبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي السمناني، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الفرقان، عمان، الطبعة الثانية (1404- 1984)، بتحقيق الدكتور صلاح الدين الناهي جـ 1 ص 53.

(2) الحاوي جـ 16 ص 156.

(3) المغني جـ 10 ص 92.

المذهب الحنفي هو المطبق في هذه المرحلة، وكان باستطاعة قاضي القضاة أو علماء المذهب أن يعينوا النساء في القضاء.

43- القول الثالث: المرأة أهل للقضاء مطلقًا.

وممن قال بهذا الرأي: ابن جرير الطبري[1]، وابن حزم الظاهري.[2]

وحجة أصحاب هذا الرأي من السنة والأثر:

أما السنة: فيما رواه البخاري وغيره أن رسول الله ﷺ قال:" المرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها "[3].

ووجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أثبت لها الولاية على مال زوجها، وأنها قادرة على ذلك، وإذا ثبتت صلاحيتها للولاية هنا ثبتت أيضًا في ولاية القضاء، بجامع الولاية في كل.

ويجاب عن ذلك: بأن الذي أثبته الحديث هنا هو نوع من الولاية خاص يتفق مع طبيعة المرأة الأنثوية[4]، ولا يلزم من إثبات

---

(1) المقدمات جـ 2 ص 258؛ الحاوي جـ 16 ص 156؛ المغني جـ 10 ص 92؛ شرح النيل جـ 13ص 23.

(2) المحلى جـ 10 ص 631.

(3) صحيح البخاري، كتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده، حديث رقم 2419 جـ 2 ص 902؛ سنن البيهقي الكبرى، كتاب الوصايا، باب ما جاء في كتاب الوصية، حديث رقم 12463 جـ 6 ص 287.

(4) الدكتور عبدالناصر أبو البصل، نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون، رسالة دكتوراة، من جامعة الزيتونة، بتونس، ط: دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى (1420هـ / 2000م) ص 144.

الولاية الخاصة لها ثبوت الولاية العامة[1]، ومما يؤكد ذلك ما جاء عن رسول الله ﷺ أنه قال:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة " فهو في الولاية العامة، فلم يثبتها لها هذا الحديث، فيحمل الحديث الأول على الولاية الخاصة دون غيرها.

وأما الأثر فبما رواه ابن حزم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه ولى أم الشفاء الحسبة على السوق[2]، وإذا ثبت ذلك فيجوز لها أن تتولى القضاء، بجامع أن كلًّا منهما من الولايات العامة.

ويجاب عن ذلك: بأن ابن العربي المالكي قد رد نسبة هذا الأثر إلى سيدنا عمر رضي الله عنه، فقال:" وروي أن عمر قدم امرأة على حسبة السوق، وهذا لا يصح، فلا تلتفتوا إليه، وإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث".[3]

ومما يؤكد عدم ثبوته مخالفته لقوله ﷺ:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة "، وهو حديث متفق على صحته، فكيف يخالفه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ويعين امرأة السوق.[4]

وعلى فرض ثبوت ذلك عن سيدنا عمر فالقياس عليه في ثبوت ولاية القضاء للمرأة قياس مع الفارق، ووجهه: أن القضاء يختلف عن

---

(1) الدكتور عبد العزيز عزام، النظام القضائي في الإسلام، الناشر المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، سلسلة مكتبة المسلم العصرية جـ 1 ص 104.

(2) المحلى جـ 10 ص 631.

(3) أحكام القرآن، لابن العربي، جـ 3 ص 482.

(4) الدكتور عبد العزيز عزام، المرجع السابق جـ 1 ص 104.

الحسبة من أوجه كثيرة، منها أن الحسبة تعتمد على الأمر الظاهر الذي لا يدخله البحث عن دليل في إثباته، بعكس القضاء فإن الدليل هو عماده الأساسي في الإثبات، وغير ذلك من الفروق بينهما والتي ذكرها الفقهاء[1]، وإذا وجد الفرق بين المقيس والمقيس عليه بطل القياس، على أن كل ذلك يصح لو أن ابن حزم يعتمد القياس بين الأدلة، وهو ليس دليلًا عنده.

وعلى هذا يكون القول المختار هو ما قال به أصحاب القول الأول من عدم أهلية المرأة للقضاء[2]، والله أعلم

المطلب الثالث

عضوية المرأة للسلطة التشريعية

44- المقصود بالسلطة التشريعية:

يقصد بالسلطة التشريعية[3] السلطة التي يوكل إليها مهمة إصدار القوانين في الدولة[4]، كما قد يسند إليها مهمة الرقابة على السلطة

(1) انظر في هذه الفروق: الأحكام السلطانية، للماوردي ص 301.

(2) وانظر ما سبق عند الاستدلال من المعقول للقول المجمع عليه بعدم صحة ولاية المرأة الإمامة العظمى، رقم 38 ص 90.

(3) يطلق عليها مسميات كثيرة منها: مجلس الشعب، ومجلس الشورى، والبرلمان، ومجلس الأمة، وغير ذلك.

(4) الدكتور جميل الشرقاوي، دروس في أصول القانون، المرجع السابق، رقم 43 ص 106.

التنفيذية في تصرفاتها وأعمالها، وكذا قد يسند إليها اختيار رئيس الدولة في بعض الأنظمة.[1]

فإذن مهمة السلطة التشريعية تجمل في ثلاث:[2]

- سن القوانين.
- مراقبة السلطة التنفيذية.
- اختيار رئيس الدولة.

ولبيان حكم عضوية المرأة في هذه السلطة ينبغي الوقوف على مفهوم هذه المهام الثلاث في الفقه الإسلامي.

45- معنى التشريع في الاصطلاح الفقهي:

يقصد بالتشريع في اصطلاح فقهاء القانون: سن القواعد القانونية، وإخراجها محددة بألفاظ معينة بواسطة سلطة مختصة بذلك.[3]

---

(1) الدكتور محمد رفعت عبدالوهاب، والدكتور إبراهيم عبدالعزيز شيحا، النظم السياسية والقانون الدستوري، ط: دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية (1998م) ص 742، وص 757 وما بعدها.

(2) وهذا هو المعنى القانوني الذي درج عليه الفقه القانوني في مصر، وقد تختلف وظائف السلطة التشريعية من بلد إلى آخر وفقًا للنظام الدستوري الذي تأخذ به، فقد يسند إليها بجانب التشريع وسن القانون وظائف أخرى قد تقل أو تكثر على حسب النظام القانوني السائد.

وبطبيعة الحال لا نقصد في خصوص هذه المسألة إلا العناصر الثلاثة سابقة الذكر كعناصر أساسية في عمل السلطة التشريعية، فإذا خرجت عن هذا الإطار فيبحث عن الأحكام المتعلقة بها وفق هذا النظر الجديد.

(3) الدكتور جميل الشرقاوي، المرجع السابق، رقم 43 ص 106.

ويعني في اصطلاح فقهاء الشريعة: إنشاء الشرائع أو وضعها أو سنها أو بيانها[1]، وقد استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى:﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾[2] قال القرطبي:" ومعنى شرع أي نهج وأوضح وبين المسالك وقد شرع لهم يشرع شرعًا أي سن".[3]

وعلى هذا فمهمة التشريع في الإسلام هي لله تعالى على لسان رسوله محمد ﷺ، أما الناس فلهم بيان الحكم واستنباطه من النص المنزل عليه ﷺ – قرآنًا كان أو سنة – أو مما شهد له النص بالاعتبار من الأدلة الأخرى، فدورهم يقتصر على فهم النص وفقهه دون أن يتعلق بوضع النص، وهذه المهمة توكل إلى العلماء المقتدرين الذين توافرت فيهم شروط الاجتهاد المنصوص عليها في كتب أصول الفقه.

وإطلاق التشريع على عمل هؤلاء المجتهدين ليس على سبيل الحقيقة، بل هو توسع فقط في مفهوم التشريع، وإلا لو قصدنا التشريع بمعناه الموضوع له والذي يعني الوضع والسن والإنشاء، وأردنا سن

---

(1) الشيخ محمد على السايس، تاريخ الفقه الإسلامي ص 7، 8؛ الدكتور حسن علي الشاذلي، المدخل للفقه الإسلامي تاريخ التشريع الإسلامي(أطواره – مذاهبه- مصادره) ط: دار الاتحاد العربي، القاهرة (1988م) ص 16؛ الدكتور محمد كمال الدين إمام، مقدمة لدراسة الفقه الإسلامي، مدخل منهجي، المرجع السابق ص 10، 11.

(2) سورة الشورى، من الآية رقم 13.

(3) الجامع لأحكام القرآن جـ 16 ص 10.

النص ووضعه وإنشاءه لم يجز أن نطلق بحال من الأحوال هذا اللفظ على عمل المجتهدين.[1]

والمجتهد عندما يقوم باستنباط الحكم الشرعي من الدليل فإنه لابد أن يفقه الواقع أولًا، ثم يلجأ إلى الدليل التفصيلي ويبحث عن دلالته على حكم الواقعة المعروضة عليه، ثم ينزل هذا الحكم على واقعة.[2]

وعلى هذا فدور المجتهد وفق هذا المعنى يقف عند حدود بيان الحكم الشرعي من النص، أي بيان مرد الله تعالى على حسب غلبة الظن عنده، ومن ثم فهو لا يثبت أو ينشئ تشريعًا ابتداءً.

46- مهمة السلطة التشريعية في مجال التقنين:

بداية نؤكد أن التشريع الإسلامي ينظر إلى المصالح ويجعلها نوعين: نوعًا لا يتبدل ولا يتغير، ونوعًا يتغير ويتبدل بتغير الأزمان والأمكنة والحوادث، ففي النوع الأول جاء بأحكام ثابتة لا تتغير ضابطة لهذا النوع من المصالح، وفي الثاني كانت الأحكام متغيرة تبعًا له، لملاحقة التطور الذي يكون عليه الإنسان.[3]

---

(1) الشيخ محمد على السايس، المرجع السابق ص 7، 8؛ الدكتور حسن علي الشاذلي، المرجع السابق ص 16؛ الدكتور محمد كمال الدين إمام، المرجع السابق ص 10، 11.

(2) انظر في هذا المعنى: الطرق الحكمية، لابن القيم ص 5.

(3) عقد ابن القيم رحمه الله تعالى فصلًا كاملًا في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين جـ 3 ص 3. بين فيه أن الفتوى تتغير وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.

ومما لا ريب فيه أن النوع الأول من الأحكام لا عمل للمجتهدين سوى إقراره والعمل به في كل وقت وزمن، فلا يجوز تغييره تحت أي مبرر، وإلا فاتت المصالح المقصودة للشارع، وفي النوع الثاني يفهم المجتهد الواقع الذي يكون عليه المجتمع ويلاحظه في اجتهاده، ومن ثم يغير له الحكم الشرعي إذا كان هناك ما يبرره ويدعو إليه، لأن الوقوف بالحكم الشرعي عند ما كان دون مراعاة لما هو كائن وواقع فيه تفويت للمصلحة، وهو ما ينافي مقصود الشارع، إذ مقصوده تحقيق مصالح الناس في الآجل والعاجل، وتحقيق مصالحهم يتم من خلال النصوص الشرعية في الكتاب والسنة، سواء منها ما كان قطعي الدلالة أو ظنيها، ويدخل في هذا القسم الأخير جل الأحكام الفقهية المستنبطة من النص والتي تتغير بتغير الزمان والمكان والحادثة.

وعلى هذا يتحدد عمل السلطة التشريعية في التقنين، ففي النوع الأول لا عمل لها إلا تقنين الأحكام التي تحققه، ولا يجوز لها إصدار قانون من القوانين يعدل أو يبدل حكمًا من أحكامه أو يخالفه. أما في النوع الثاني فلها أن تصدر من القوانين ما يحقق المصلحة للجماعة، ويراعي التطورات التي تحدث في المجتمع، على أن يكون ذلك كله في إطار الضوابط الشرعية التي وضعها العلماء لهذا النوع من الاجتهاد.

47- مهمة السلطة التشريعية في الرقابة والاختيار:

يناط بالسلطة التشريعية عمل هام بجانب قيامها بسن القوانين، هو الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية وتصرفاتها، وهذه المهمة لا تقل في أهميتها وخطورتها عن المهمة الأولى، بل هي صمام الأمان بالنسبة

يحتاج إلى قدر من التبصر في إدراك المصالح المترتبة على هذا القانون، وإحاطة شاملة لمقتضيات الواقع ومقاصد الشارع، وهذا لا يكون بمجرد العلم العادي، بل لابد من إدراك ومعرفة الواقع في المسألة محل البحث والدراسة وكيف عالجه القانون.

وعلى هذا الأساس فلابد في عضو السلطة التشريعية من بلوغه قدرًا من العلم يمكنه من أداء مهمته وعمله في تقدير المصالح والمفاسد المتوقعة والمحتمل توقعها عن تطبيق القانون، ومن ثم فلابد من اشتراط هذا القدر العلمي فيمن يعين في هذه الوظيفة، أو يرشح لها.

غير أن مهمة مراجعة القوانين المقدمة إلى السلطة التشريعية لبيان مدى موافقتها للشريعة الإسلامية لابد أن توكل إلى لجنة علمية مؤهلة لهذا الغرض، من توافر قدرة على استنباط الحكم من الدليل، أو على الأقل قدرة على التخريج على أقوال الفقهاء، كما سبق، ولا يوجد ما يمنع من تجزئة هذه القدرة العلمية من أن يكون البعض ماهرًا في المجال السياسي، والآخر في المعاملات، والثالث في العلاقات الاجتماعية وغير ذلك.

وهذا ما جرى عليه الأصوليون في بحثهم للاجتهاد، فقد أجازوا تجزئة الاجتهاد، فليس من اللازم لوصف العالم بالمجتهد أن يكون قادرًا على استنباط الحكم من الدليل في كل الأمور، بل يكفي أن يكون قادرًا على ذلك في نوع معين من الأحكام، قال الزركشي:" الصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد؛ بمعنى أن يكون مجتهدًا في باب دون غيره. وعزاه الهندي للأكثرين، وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي

عبدالله البصري، قال ابن دقيق العيد: وهو المختار، لأنه قد يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى يحصل المعرفة بمأخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمأخذ أمكن الاجتهاد، وقال الرافعي تبعًا للغزالي: يجوز أن يكون العالم بمنصب الاجتهاد في باب دون باب، والنظر في مسألة المشركة تكفيه معرفة أصول الفرائض، ولا يضره أن لا يعرف الأخبار الواردة في تحريم المسكر مثلًا". ثم ذكر الرأي الثاني في المسألة.[1]

وهذا لا يعني لزوم أن يكون جميع أعضاء السلطة التشريعية ممن له القدرة على استخراج الحكم، أي فقهاء، بل هذا ينافي الواقع ولا يحقق المصلحة العامة للأمة، إذ هناك قضايا كثيرة يتوقف بيان الحكم الشرعي فيها على تصورها في ذهن المجتهد، وهذا التصور قد يتوقف على المعرفة العلمية الدقيقة لها من جهة اختصاص، وإذن فلابد من وجود أعضاء في السلطة من كافة التخصصات التي يحتاجها المجتمع، لإبداء الرأي فيما يطلب منهم كل في مجال تخصصه، بما يعطي تصورًا

---

(1) البحر المحيط للزركشي جـ 4 ص498، 499؛ ويراجع أيضًا: حاشية العطار على جمع الجوامع، للعلامة: حسن العطار، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (1420هـ /1999م) جـ 2 ص 425؛ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب،للعلامة: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، ط: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى (1419هـ/1999م) تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود جـ 4 ص 531؛ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للعلامة: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى (1405هـ) تحقيق: محمود إبراهيم زايد جـ 1 ص 24.

كاملًا للمصالح والمضار التي تترتب على العمل أو الترك، ومن ثم يستطيع الفقيه بعد التصور من إعطاء الحكم الشرعي الصحيح.[1]

وأما مهمة اختيار الإمام – وهي موكولة أساسًا إلى أهل الحل والعقد في الفقه الإسلامي– فقد اختلف في لزوم الاجتهاد فيمن يتولاها ويختار الإمام على قولين:

القول الأول: وذهب إلى أنه لا يشترط فيها بلوغ العاقد مبلغ الاجتهاد، بل يكفي أن يكون ذا عقل وفطنه يوصله إلى معرفة من يستحق الإمامة على الوجه الأصلح للمسلمين، وهذا ما عليه القاضي الباقلاني[2]، وهو الظاهر من قول الماوردي في الأحكام السلطانية.[3]

القول الثاني: ونسبه إمام الحرمين إلى طوائف من أهل السنة، فقال:" قال طوائف من أئمة أهل السنة إلى أنه لا يصلح لعقد الإمامة إلا المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى".[4]

---

(1) وقد يكون نظر الفقيه في هذه الحالة يمثل مرحلة لاحقة على عمل اللجان في داخل السلطة التشريعية، بمعنى: أن يعرض مشروع القانون في البداية على اللجان، ثم بعد نظرها فيه وقبولها لطرحه على الأعضاء جميعًا يعرض على لجنة شرعية تكون مهمتها الوقوف على مدى اتفاق هذا المشروع مع دلالات النصوص الشرعية من عدمه، فإذا رأت اتفاقه مع دلالات النصوص وعدم مصادمته لها أجازت عرضه على الأعضاء.

(2) انظر قوله في غياث الأمم، لإمام الحرمين الجويني ص 49.

(3) الأحكام السلطانية ص 6.

(4) الغياثي ص 49. وقد استدل لكل فريق بأدلة كثيرة، تراجع في ص 50 وما بعدها.

أما الرقابة: فهي لا تعدو أن تكون أمرًا بالمعروف أو نهيًا عن المنكر، وهما منوطان بكل مسلم قادر على ذلك في الموطن الذي يصح فيه الاحتساب، ولهذا فهما لا يتطلبان قدرة علمية خاصة كقدرة المستنبط للحكم من الدليل، بل أن يكون عالمًا بما يكون فيه الاحتساب والرقابة.(1)

ومن كل ما سبق نرى أنه على كل حال يلزم وجود العلم في القائم باستنباط الحكم، أو في الذي يراقب ويغير ما يكون غير متوافق مع الشرع، ومن ثم غير متوافق مع المصالح العليا للأمة، أو في الذي يقوم باختيار الإمام أو رئيس الدولة(2)، وعلى هذا كله فإنه يلزم في عضو السلطة التشريعية أن يتوافر فيه قدر من العلم والكفاءة والدراية يؤهله لأداء عمله على خير وجه، سواء كان ممن يوكل إليه مهمة بحث المسألة من الناحية

---

(1) ينظر في ذلك تفصيلًا: إحياء علوم الدين، للعلامة: أبي حامد، محمد بن محمد الغزالي، ط: دار المعرفة، بيروت جـ 2 ص 312 وما بعدها؛ الأحكام السلطانية، للماوردي ص 270 وما بعدها

(2) وتجري التشريعات الدستورية على تطلب ذلك وإن اختلفت مع الفقه في القدر، فقد اشترط الدستور المصري الصادر سنة 1930 قدرًا من الكفاءة العلمية في الناخب، وكان تبرير ذلك أن حسن اختيار النواب – فضلًا عن رئيس الدولة – يقتضي أن يكون الناخب عنده قدر من الحنكة والذكاء السياسي، وهذا لا يكون إلا بوجود قدر من التعليم والثقافة لديه، فضلًا عن سرية الانتخاب لا تحقق على الوجه الأكمل إلا إذا كان الناخب عنده قدر من التعليم، وأخيرًا فإن خداع الأمي يسهل في ظل ظروف الدعاية الانتخابية للمرشحين، وهو ما يؤدي إلى عدم تحقق الاختيار الصحيح لديه، والقدر من التعليم يمنع من ذلك أو يخففه على الأقل.

الدكتور إبراهيم شيحا، والدكتور محمد رفعت عبدالوهاب، النظم السياسية والقانون الدستوري، المرجع السابق ص 157.

الفقهية، أو من أصحاب التخصصات العلمية الأخرى التي يتوقف بيان الحكم الشرعي فيها على قولهم.

49- حكم عضوية المرأة السلطة التشريعية:

تحدد سابقًا التصور العام لعمل السلطة التشريعية بما يخص سن القوانين، والرقابة على تصرفات السلطة التنفيذية، واختيار رئيس الدولة في بعض الأنظمة، وللوقوف على حكم عضوية المرأة في هذه السلطة وفق هذا المفهوم نحدد أولًا محل النزاع ثم نعرض أقوال الفقهاء في الموطن المتنازع فيه.

50- أولًا: تحرير النزاع في المسألة:

لا ريب أن مهمة الرقابة على السلطة التنفيذية الداخلة في عمل السلطة التشريعية ليس فيها خلاف بين الفقهاء المعاصرين في أهلية المرأة لها، لدلالة عموم النصوص على هذه الأهلية، إذ لم تفرق بين رجل وامرأة، والأصل أن يبقى العام على عمومه حتى يرد ما يخصصه.

ومن هذه النصوص العامة قوله تعالى:﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1]، وما رواه الترمذي من حديث حذيفة بن اليمان عن النبي

---

(1) سورة آل عمران، الآية رقم 104.

ﷺ قال:" والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابًا منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم".[1]

فالآية والحديث لم يفرقا بين رجل وامرأة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهما أساس الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية، إذ لا معنى للرقابة إلا هذا.

51- **موضع الخلاف:**

أما عضوية المرأة في السلطة التشريعية بقصد اختيار رئيس الدولة، فنظرًا لأن هذه المهمة داخلة ضمن حق الانتخاب، وسيأتي ذلك في مبحث خاص ضمن حقوق المرأة، فإننا نرجئ بحثها إلى هذا الموضع.

أما عضويتها في هذه السلطة بقصد سن القوانين والإلزام بها فهذا هو موضع الخلاف بين الفقهاء المعاصرين، ويمكن رد خلافهم إلى اتجاهين:

الأول: يرى أهليتها لعضوية السلطة التشريعية في هذا المجال أيضًا.

والثاني: ويرى عدم أهليتها لهذه العضوية.

ونعرض لهذين الاتجاهين فيما يأتي:

---

(1) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم 2169 جـ 4 ص 468. وقال: هذا حديث حسن.

52- أولًا: اتجاه من قال بأهلية المرأة لعضوية السلطة التشريعية في مجال سن القوانين:

ذهب إلي هذا القول جمهور الفقهاء المعاصرين: ومنهم الدكتور مصطفى السباعي، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

قال السباعي:" ليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يسلب المرأة أهليتها للعمل النيابي كتشريع ومراقبة. ".[1]

وقال البوطي في تقديمه لبحثه:" وينبغي أن ألفت نظر القارئ - قبل الخوض في تفاصيل هذا البحث - إلى أن صفة الذكورة والأنوثة لم تكن مثار نقاش أو خلاف في تعريف أهل الشورى وتحديد الصفات التي يجب أن تتوفر فيهم عند أحد من الأئمة والفقهاء السابقين الذين قرأنا لهم".[2]

---

(1) الدكتور مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون ص 156.

(2) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة والشورى في الشريعة الإسلامية، مطبوع ضمن قضايا فقهية معاصرة، ط: مكتبة الفارابي، دمشق، الطبعة الرابعة (1413هـ/ 1992م) ص 171 وما بعدها.

ويقصد الشيخ البوطي بالشورى هنا بما يعم المجلس التشريعي الذي يختص بسن القوانين، فيطلق عليه في بعض الدول مجلس الشورى، وهذا ما ذكره فيما بعد في بحثه عند رده على ما استدل به الشيخ أبو الأعلى المودودي، فقد قال في ص 177:" ونقول إذن: لئن كانت مجالس الشورى اليوم تتضمن عين الممارسات التي قام بها رسول الله فاتبعه فيها أصحابه، كما يقولون فإن ما كان مشروعًا في جوهر تلك الممارسات ينبغي أن يظل مشروعًا في مجالس الشورى اليوم، ومن ذلك اشتراك المرأة فيها".

ويمكن أن يستدل لهذا القول: بأنه إذا كان التشريع وفق ما سبق يعني بيان الحكم الشرعي من الدليل، بما يقصر مهمة الفقيه على فهم النص واستنباط الحكم الشرعي منه، ولا يتعداه إلى استخراج حكم على خلاف ما يستفاد من النص، أي بمعنى آخر: ينضبط بالقواعد الأساسية في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة – فإن المرأة والرجل سواء في ذلك طالما توافرت فيها أهلية الاجتهاد.

قال السباعي:" أما التشريع فليس في الإسلام ما يمنع المرأة أن تكون مشرعة، لأن التشريع يحتاج قبل كل شيء إلى العلم مع معرفة حاجات المجتمع وضروراته التي لابد منها، والإسلام يعطي حق العلم للرجل والمرأة على السواء..".[1]

وهذا مستفاد من المسلك العام لعلماء أصول الفقه حين ذكرهم لشروط أهلية الاجتهاد، فلم يفرقوا في هذه الشروط بين الرجل والمرأة.[2]

بل إن هناك الكثير من النساء من كانت أستاذة لرجال، ونالوا إجازة الفتوى أو الحديث على أيديهن، ومن هؤلاء مثلًا: أم المؤمنين عائشة رضوان الله تعالى عليها، فقد كانت فقيهة يفزع إليها الصحابة في كثير من المسائل، وتتلمذ عليها الكثير من الصحابة والتابعين، ومنهم جابر بن زيد رضي الله عنه؛ ومنهن أيضًا: الصحابية الجليلة فاطمة

(1) الدكتور مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون ص 156.

(2) انظر في ذلك: التقرير والتحبير لابن أمير حاج جـ 3 ص 391 وما بعدها.

بنت قيس الفهرية من المهاجرات – رضي الله عنها، فقد أخذ عنها سعيد بن المسيب[1]، وغيره.[2]

وقد روى ابن خلكان أن السيدة نفسية بنت الحسن الأنور، رضي الله عنها، كان لها مجلس علم يحضره كبار فقهاء مصر، ومنهم الإمام الشافعي.[3]

هذا فضلًا عن أن السنة النبوية ليس فيما صح فيها ما يدل صراحة أو يشير إلى أن المرأة لا حق لها في الاجتهاد والمشاورة التي ينبني عليها حكم شرعي، بل إن الرسول الكريم ﷺ لم يتعمد ترك مشاورة النساء في بعض ما يشاور فيه الرجال[4]، بل ثبت أنه ﷺ شاور أم سلمة في يوم الحديبية، فقد روى البخاري من حديث المسور بن مخرمة ومروان، وفيه:" فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله ﷺ لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا"، قال فوالله ما قام منهم رجل[5]، حتى قال ذلك

---

(1) انظر: الكاشف فيمن له رواية في الكتب الستة، للإمام أبي عبدالله حمد بن أحمد الذهبي، ط: دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الأولى (1413هـ/ 1992م) تحقيق: محمد عوامة جـ 2 ص 515.

(2) تقريب التهذيب، للحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني،ط: دار الرشيد، سوريا، الطبعة الأولى (1406هـ/ 1986م) تحقيق: محمد عوامة جـ 12 ص 471.

(3) وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، للعلامة: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، ط: دار الثقافة، لبنان، تحقيق: احسان عباس جـ 5 ص 424.

(4) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، البحث السابق ص 172.

(5) قال ابن حجر رحمه الله تعالى في الفتح جـ 5 ص 347:" قيل: كأنهم توقفوا لاحتمال أن يكون الأمر بذلك للندب، أو لرجاء نزول الوحي بإبطال الصلح المذكور، أو تخصيصه بالإذن بدخولهم مكة ذلك العام لإتمام نسكهم، وسوغ لهم ذلك لأنه كان-

ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك اخرج لا تكلم أحدًا منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك. فخرج فلم يكلم أحدًا منهم حتى فعل ذلك: نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضًا، حتى كاد بعضهم يقتل بعضًا".[1]

قال ابن حجر عن دلالة الحديث:" وجواز مشاورة المرأة الفاضلة وفضل أم سلمة ووفور عقلها، حتى قال إمام الحرمين: لا نعلم امرأة أشارت برأي فأصابت إلا أم سلمة".[2]

وقال الإمام الشافعي مبينًا أن المشاورة من الرسول الكريم ﷺ ليس القصد منها إلا بيان أن هذه هي السنة للحكام فيما يقع لهم، وأنهم لا ينبغي أن ينفردوا بالرأي، وإلا فإن رسول الله ﷺ غني عن ذلك كله، قال:" قال الحسن: إن كان النبي ﷺ لغنيًا عن مشاورتهم، ولكنه أراد أن يستن بذلك الحكام بعده إذا نزل بالحاكم الأمر يحتمل وجوهًا أو مشكل، انبغى له أن يشاور".[3] وقال ابن العربي:" أوجب الله على النبي ﷺ

= زمان وقوع النسخ، ويحتمل أن يكونوا ألهتم صورة الحال فاستغرقوا في الفكر لما لحقهم من الذل عند أنفسهم، مع ظهور قوتهم واقتدارهم في اعتقادهم على بلوغ غرضهم وقضاء نسكهم بالقهر والغلبة، أو أخروا الامتثال لاعتقادهم أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، ويحتمل مجموع هذه الأمور لمجموعهم".

(1) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، حديث رقم 2581 جـ 2 ص 978.

(2) فتح الباري جـ 5 ص 347.

(3) الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، ط: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية (1393هـ) جـ 7 ص 95؛ وأيضًا: مغني المحتاج، للخطيب الشربيني جـ 4 ص 391؛ الأوسط =

المشاورة وإن كان الوحي يسدده وجبريل يؤيده، أراد أن يؤدب بها أمته".(1)

وهذا كان منهج الصحابة رضوان الله عليهم في مشاورتهم للنساء، وقد ذكر ابن حجر في ترجمته لأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها الكثير من أقوال العلماء فيها وفي مشاورتها، قال:" قال أبو الضحى عن مسروق رأيت مشيخة أصحاب رسول الله ﷺ الأكابر يسألونها عن الفرائض. وقال عطاء بن أبي رباح كانت عائشة أفقه الناس وأعلم الناس وأحسن الناس رأيًا في العامة. وقال هشام بن عروة عن أبيه ما رأيت أحدًا أعلم بفقه ولا بطب ولا بشعر من عائشة. وقال أبو بردة بن أبي موسى عن أبيه ما أشكل علينا أمر فسألنا عنه عائشة إلا وجدنا عندها فيه علمًا".(2)

فكل ذلك يدل على انتفاء الفروق بين الرجل والمرأة في خصوص المشاورة والأخذ بقولهما فيما يخص المصالح العامة لأمور المسلمين، وتقدير الأوجَه من المصالح للمجتمع لا يتوقف على قول الرجل فقط، بل تماثله المرأة في هذا الشأن، بل قد تفوقه فيه، وإذا كان

- في السنن والإجماع والاختلاف، للعلامة: أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ط: دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى (1985م) تحقيق: د. أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف جـ 11 ص 303؛ المغني، لابن قدامة جـ 10 ص 99.

(1) نقله عنه المواق في التاج والإكليل جـ 3 ص 395.

(2) الإصابة في تمييز الصحابة، للعلامة: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، ط: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى (1412هـ/ 1992م) تحقيق: علي محمد البجاوي جـ 8 ص 18.

الأمر كذلك فإن عمل المرأة في السلطة التشريعية إنما هو من باب تقدير المصالح فيما لا نص فيه ثم الانتهاء إلى تقريره على المجتمع والأخذ به، أي هذه عملية اجتهادية، وهي متوقفة على كفاءة المرأة، أي أن تكون من أهل الاجتهاد، أو ممن يحملون تخصصًا معينًا يتوقف عليه بيان الحكم الشرعي في بعض الحالات، وهذا كله ليس مقصورًا على الرجل بل تشاركه فيه المرأة.

53- ثانيًا: اتجاه من قال بعدم أهلية المرأة لعضوية السلطة التشريعية:

ذهب إلى هذا القول الشيخ حسنين محمد مخلوف مفتي الديار المصرية، في فتواه التي أصدرها في هذا الخصوص، وتبعه في شق منها الشيخ عطية صقر، وإن كان في النهاية قد انتهى إلى نفس النتيجة التي انتهت إليها فتوى الشيخ مخلوف[1]، وهو قول بعض العلماء والباحثين.[2]

---

(1) انظر فتوى الشيخ مخلوف الصادرة سنة 1952 في الموضوع رقم 1072 بعنوان) خوض معركة الانتخابات للمرأة غير جائز، وفتوى الشيخ صقر الصادرة سنة 1997 في الموضوع رقم 95 بعنوان: المرأة والانتخاب.

(2) منهم: أبو الأعلى المودودي، فقد ذكر رأيه في كتابه: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، ط: دار الفكر، دمشق ص 215، 296، 297. مشار إليه في بحث الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة والشورى ص 174؛ والدكتور عبدالكريم زيدان في كتابه: المفصل في أحكام المرأة جـ 4 رقم 3515 وما بعده ص 333 وما بعدها، ومع اعترافه بحق المرأة في الاجتهاد وبصفة خاصة في الأمور الاجتهادية المتعلقة بشؤون الدولة، وأنها من صميم أعمال المجلس التشريعي، إلا أنه لم يجعل للمرأة الحق في عضويته، واقترح أن تشارك المرأة في ذلك من خلال بيتها خارج مجلس الشورى انظر: المرجع السابق رقم 3519 ص 334؛ والدكتور عبد الغني=

واستدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

أولًا من القرآن الكريم: بقوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[1]، وما رواه البخاري وغيره أن رسول الله ﷺ قال:" لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة ".[2]

فالآية تثبت قوامة الرجل على المرأة، ومقتضاها كونه قوامًا في كل شيء، وتوليتها في السلطة التشريعية تجعل لها الولاية عليه، وهو خلاف الآية، كما أن الحديث ينفي الفلاح عمن ولَّاها، ونفي الفلاح مفسدة، والخروج عنها واجب، وهو لا يكون إلا بعدم توليتها في كل ولاية.

ويجاب عن ذلك: بأن الاستدلال بالآية وكذا الحديث في غير موطن الاستدلال، ذلك أن موطن النزاع في تولية المرأة سلطة التشريع، وهو بالمعنى السابق اجتهاد في استنباط الحكم الشرعي من الدليل، فليس التشريع بهذا المعنى ولاية، حتى يكون داخلًا في دلالة الحديث، ومن ثم

= محمود في كتابه: حقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية، المرجع السابق ص 66، 67؛ والدكتور خالد المذكور، فقد قال فيما نشر عنه على شبكة المعلومات العالمية:" أما عن رأيي الشخصي كخالد المذكور -وهذا رأي أختص به- فإني أرى إعطاء المرأة حق الانتخاب وليس حق الترشيح".

راجع قوله على الرابط الآتي:

http://www.islamonline.net/livedialogue/arabic/Browse.asp?hGuestID=u44P0a

(1) سورة النساء، من الآية رقم 34.

(2) سبق تخريجه ص 88.

فالذكورة ليست شرطًا فيه، وأما الآية فهي تتكلم على القوامة داخل الأسرة، والتشريع ليس داخلًا في هذا النطاق.

وقد يعترض على ذلك بأن سلطة التشريع كمؤسسة هي من قبيل الولايات العامة، فكما حرمت المرأة من الولاية العظمى، وكذا من القضاء كما سبق تقرير ذلك، فتمنع كذلك من هذه الولاية، أي السلطة التشريعية.(1)

ويجاب عن هذا: بأن تحليل عمل هذه الولاية وتصوره الذي ينبني عليه الحكم الشرعي يؤدي إلى أن التشريع بذل الجهد في استنباط حكم شرعي لواقعة حاصلة أو متوقع حصولها في المستقبل، وهو بهذا المعنى لا يختلف عن الاجتهاد الذي تكلم عنه الأصوليون، وهو ثابت للرجال والنساء.

هذا فضلًا عن الفقهاء تكلموا عن دور المرأة في مساعدة القاضي في المشورة، عند بحثهم لمشاورة القاضي غيره في الأمور الخفية، وقد ذكر الماوردي في أدب القاضي ما نصه:" إن كل من صح أن يفتي في الشرع صح أن يشاوره القاضي في الأحكام، فتعتبر فيه شروط المفتي ولا تعتبر فيه شروط القاضي. فيجوز أن يشاور الأعمى والعبد والمرأة، وإن لم يجز أن يكون كل واحد منهم قاضيًا؛ لأن كل واحد منهم يجوز أن يستفتي ويفتي".(2)

---

(1) في هذا المعنى: الدكتور عبدالغني محمود، المرجع السابق ص 58.

(2) الحاوي الكبير جـ 16 ص 50.

وثانيًا: استدل أصحاب هذا القول بأن طبيعة العمل في السلطة التشريعية ليس فقط مجرد سن القوانين بل هي تسيير دفة السياسة في الدولة، فهي التي تؤلف الوزارات وتحلها، وتضع خطة الإدارة، وهي التي تقضي في أمور المال والاقتصاد، وبيدها أزمة الحرب والسلام، وبهذا فهي لا تقوم مقام الفقيه والمفتي، بل تقوم مقام القوام لجميع الدولة. وهذا ما ذهب إليه الشيخ أبو الأعلى المودودي.(1)

ويجاب عن ذلك: بأن إسباغ هذا المعنى على عمل السلطة التشريعية لا يتفق مع الواقع في كل الدول، بل هو ما تجري عليه بعض الدول، وبحثنا هو في عمل السلطة التشريعية وفق مفهوم الفقه الإسلامي، وقد تقرر أن التشريع يعني استنباط الحكم من الدليل لواقعة معينة، ومن ثم لا ينبغي جعل هذا الواقع مقياسًا لتقويم المبدأ من حيث هو.(2)

هذا فضلًا عن وجود الفروق بين عمل السلطة التشريعية بالمفهوم الغربي وعملها وفق نظر الفقه الإسلامي،وبيان ذلك أنه" ليس من مهمة مجالس الشورى ولا من حقها وضع تشريع أو نسخه بغيره، كما هو الشأن في التنظيم الديمقراطي، وإنما وظيفة مجالس الشورى التعاون لمعرفة أحكام الله تعالى، كلما اكتنفها الغموض والاجتهاد في البحث عن أفضل ما يتفق ومصلحة الأمة، من عموم ما يدخل في أحكام الإمامة والسياسة الشرعية، إذ من المعلوم أن الله تعالى وكل أمرها إلى والاجتهاد

---

(1) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، البحث السابق ص 176، 177.

(2) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، البحث السابق ص 187.

في معرفة جزئياتها إلى بصيرة إمام المسلمين ومن يستعين بهم – بالشكل الذي يريد – من أهل الاجتهاد والشورى"[1]، وما دام الأمر كذلك فلا فرق بين الرجل والمرأة في هذا الصدد.

وقد يعترض على هذا بأن عمل السلطة التشريعية في نهايته يؤول إلى الإلزام للناس بقانون معين، وهو ما يؤدي إلى معنى الولاية الممنوعة منها المرأة، ويفترق به عن الاجتهاد الممنوح لكل واحد من الأمة رجلًا كان أو امرأة، وعليه فلا وجه لتمتع المرأة بهذا الحق بعد أن منعت منه شرعًا.[2]

ويجاب عن هذا: بأن طبيعة العمل التشريعي وفق ما سبق لا تحمل طبيعة الولاية، لأن استخراج الحكم من الدليل أو التخريج على قول الفقهاء، وهو صلب سن القوانين فيما لا نص فيه، كما تحدد ذلك سابقًا، لم يقل أحد أنه ولاية، حتى تحرم المرأة منه، وإلا لترتب على ذلك عدم قبول قول المرأة في الأحكام الشرعية، وهذا ينافي ما كان عليه الصحابة ومن بعدهم، من قبول قولها في تلك الأحكام.

ولو سلمنا أن الإلزام الذي يفترق بها العمل التشريعي عن الاجتهاد أو التخريج على قول الفقهاء، يحمل طبيعة الولاية من هذه الناحية– فإنه ليس لقولها أو لموافقتها وحدها، لأنها إن كانت هي المستخرجة للحكم من الدليل أو مخرجة له على قول الفقهاء فإن هذا اجتهاد، ودورها في الإلزام بما قالت لم تنفرد به بل شاركها بقية

---

(1) نقلًا عن الدكتور البوطي، البحث السابق ص 178.

(2) في هذا المعنى: الدكتور عبدالغني محمود، المرجع السابق ص 58، ص 66.

الأعضاء في سن القانون، ومن ثم فالولاية للنص القانوني الصادر لم يكن عن المرأة وحدها، هذا إذا كانت ممن يستنبطن الحكم من الدليل لتوفر أهلية الاجتهاد لديها، وإن كانت من الكادر الفني الذي يتوقف بيان الحكم الشرعي على قوله، فإن مشاركتها في سن القانون لا تحمل صفة الولاية من باب أولى.

وثالثًا: استدل أصحاب هذا القول بأن تولية المرأة في السلطة التشريعية يعرضها للاختلاط، ويمنعها من التزام الحشمة والحجاب اللذين أمر بهما الإسلام[1]، ولهذا وجدنا التشريع الإسلامي يصون المرأة في كثير من أحكامه التشريعية، ولو أنه يجوز لها ما يجوز للرجال لما غاير بينهما في هذه الأحكام، ومن ذلك مثلًا أنه أعفاها من وجوب صلاة الجمعة، والعيدين، مع ما عرف عن الشارع من شديد الحرص على اجتماع المسلمين وتواصلهم، وأعفاها في الحج من التجرد للإحرام، ومنعها الإسلام من الأذان العام وإمامة الرجال للصلاة، والإمامة العامة للمسلمين، وولاية القضاء بين الناس، وأثم من يوليها بل حكم ببطلان قضائها على ما ذهب إليه جمهور الأئمة، ومنع المرأة من ولاية الحروب وقيادة الجيوش، ولم يبح لها من معونة الجيش إلا ما يتفق وحرمة أنوثتها. كل ذلك لخيرها وصونها، وسد ذرائع الفتنة عنها والافتتان بها، حذرًا من أن يحيق بالمجتمع ما يفضي إلى انحلاله وانهيار بنائه، والله أعلم بما للطبائع البشرية من

---

(1) الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3518 ص334؛ فتوى الشيخ حسنين مخلوف السابق ذكرها.

سلطان ودوافع، وبما للنفوس من ميول ونوازع، والناس يعلمون والحوادث تصدق.[1]

ويجاب عن ذلك: بأن تصوير مشاركة المرأة في العمل العام في المجتمع بأنه اختلاط ينبغي النظر فيه في إطار الفهم العام لدور المرأة وعلاقتها بالمجتمع ومسؤوليتها فيه، ذلك أن لفظ الاختلاط عند إطلاقه يحمل إيحاءً بأن الأمر لا ضابط له، أو أنه تحللٍ من آداب الاختلاط بين الرجال والنساء[2]، وهذا محل نظر، فالشريعة عندما أعطت المرأة دورًا فعالًا في المشاركة في المجتمع احتاطت لذلك بوضع كثير من الضوابط التي تؤدي إلى وضع حدود في علاقة الرجل بالمرأة، ومن ذلك أنها ألزمتها بالحجاب والاحتشام عند خروجها، وأمرت الرجال والنساء بغض البصر عند رؤية أحدهم للآخر، وغير ذلك.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن بحث المسألة إنما هو في تقرير الحقوق وإثباتها، فإما أن نقول بثبوت الحق لها، وإما أن نقول بعدمه، فإن كان الأخير فهو خلاف الظاهر من الأدلة الشرعية، كما سبق. وإن كان الأول فإن منعها منه إنما يكون بدليل أقوى من الدليل المثبت، ودليل سد الذرائع إنما يستدل به بضوابطه، وإلا أدى ذلك إلى منع كل مباح ومنع كل حق بمجرد احتمال تأديته إلى الفساد.

قال الزركشي عن القرطبي:" وسد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلًا وعملوا عليه في أكثر فروعهم

---

(1) نقلًا من فتوى الشيخ حسنين محمد مخلوف، السابق ذكرها.

(2) الدكتور أحمد كمال أبو المجد، البحث السابق ص 107.

تفصيلًا، ثم حرر موضع الخلاف فقال: اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يلزم منه الوقوع قطعًا أو لا، والأول ليس من هذا الباب، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ففعله حرام، ومن باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والذي لا يلزم إما أن يفضي إلى المحظور غالبًا وإما أن ينفك عنه غالبًا أو يتساوى الأمران، وهو المسمى بالذرائع عندنا، فالأول لابد من مراعاته، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه؛ فمنهم من يراعيه، ومنهم من لا يراعيه، وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة".(1)

وعلى هذا فلابد من وجود الموازنة بين ما هو مباح وبقائه على حاله، وبين ما يؤدي إليه في حال المنع منه، فإن وجد أن في بقائه على حاله فسادًا مؤكدًا وجب منعه، وإن وجد احتمال في تأديته إلى الفساد فلا ينبغي المنع منه بمجرد هذا الاحتمال، وهذا النظر هو ما تقضي به القواعد العامة في الفقه الإسلامي، إذ إن الحق في ممارسة العمل السياسي في هذا النطاق ثابت للمرأة بمقتضى الأدلة الشرعية، فلا يزال هذا الحق إلا بدليل مساو للأدلة المثبتة له أو أقوى منها؛ إذ اليقين لا يزال إلا بيقين مثله، ولا يزال بالشك والاحتمال.

ورابعًا: استدل أصحاب هذا القول بأن عمل المرأة في المجلس التشريعي يتعارض مع واجبات أهم منه بالنسبة للمرأة، فإذا كان العمل التشريعي فرض كفاية، فواجبها في رعاية أسرتها فرض عين،

---

(1) البحر المحيط جـ 4 ص 3838. وانظر أيضًا: الفروق، للقرافي جـ 2 ص 59 وما بعدها.

ومن المعلوم عند تعارض الفروض يقدم ما فرض عين على ما هو فرض كفاية.[1]

ويجاب عن هذا: بأن الخلاف في ثبوت أصل الحق أصالة وليس في حال تعارضه مع غيره، فإن القول بالمنع لتعارضه مع غيره إثبات له عند إمكان الجمع، وإلا فما القول فيما لو قالت المرأة بوجود المكنة عندها في الجمع بين العمل في التشريع ورعايتها لبيتها على وجه الحقيقة، لو قيل ذلك لم يكن للمنع من العمل السياسي هنا وجه.

هذا بالإضافة إلى أن الموازنة بين الحقوق والواجبات لا تخل بأصل ثبوت الحق، أو أن صاحبه فقد أهليته له، بل يكون المنع منه طارئاً لمعنى اقتضاه، فإذا زال المانع رجع الحق إلى صاحبه، فالمقصود هو المنع من استعمال الحق مع وجود هذه المعاني، وليس المقصود هو سقوط الحق بالكلية[2]، وليس هذا ببعيد على الحقوق السياسية فقد يمنع الشخص منها، كأن يمنع القضاة أو رجال القوات المسلحة من حق الترشح للمناصب السياسية، أو انتخاب من يكون في هذه المناصب، لكن هذا لا يعني سقوط الحق عن صاحبه، بل هو مقرر لصاحبه عند زوال المانع.

---

(1) الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3515 وما بعده ص 333 وما بعدها.

(2) في هذا المعنى: الدكتور مصطفي السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، المرجع السابق ص 156.

54- القول المختار:

ونختار لكل ما سبق ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من أن المرأة أهل لتولي عضوية المجلس التشريعي أو النيابي، لكن ومع هذا كله فإنه ينبغي أن يكون هذا القول منضبطاً بالقواعد العامة التي سبق ذكرها في إباحة عمل المرأة على وجه العموم، ومنها أن لا يكون هذا العمل على حساب واجباتها الأخرى، ولا يكون هذا إسقاطًا للحق بل ضبط استعماله بما يحقق المقصود الشرعي من تقرير الحقوق عمومًا، ولا نرى أن هذا يقلل من قيمة المرأة في حياتها، ففضلًا عن إعمال مبدأ توزيع الوظائف وإسنادها إلى من أليق بها[1]، فإن ترتيب الواجبات والبدء بما هو أولى وتقديمه على غيره هو الذي يتفق وخطة الشارع الإسلامي، بل إن المرأة الغربية في الوقت الحاضر أدركت قيمة تقديم الواجب الأول عليها، وهو واجب الأمومة ورعاية الأسرة، وأنه هو الأولى بالتقديم، وأن تقديم غيره عليه جرَّ عليها مفاسد عديدة، كما سبق[2]

---

(1) الدكتور أحمد كمال أبو المجد، البحث السابق ص 106، 107.

(2) ما سبق رقم 28 ص 60، وهامش (1) من الصفحة نفسها.

المبحث الثاني

الحق في الانتخاب

55- تمهيد وبيان محل الخلاف:

المقصود بالانتخاب: قيام من توفرت فيه الأهلية السياسية في اختيار الحكام أو النواب من بين المرشحين.[1] وله نظم متعددة جرت عليها الدول في دساتيرها وقوانينها.[2]

وهو بهذا المعنى لا يعدو أن يكون شهادة بصلاحية شخص أو عدم صلاحيته في عمل ما[3]، ومن ثم فهو لا يحمل طابع الولاية العامة، وإن كان طريقاً في بعض الصور لاختيار من يتولى هذه الولاية كما في اختيار الخليفة أو الإمام العام للمسلمين.

ولا يختلف الحق في الانتخاب في طبيعته عن طبيعة الحقوق السياسية في مجمل العناصر التي سبق ذكرها، من كونه منحة من الشارع، والمغلب فيه الحق العام، وهو مع هذا واجب كفائي.[4]

---

(1) في هذا المعنى: الدكتور إبراهيم شيحا، المرجع السابق ص 163.

(2) يراجع في هذه الأنظمة بالتفصيل: الدكتور إبراهيم شيحا، المرجع السابق ص 163 وما بعدها.

(3) في هذا المعنى: الشيخ عطية صقر في فتواه عن المرأة والانتخاب، والصادرة سنة 1997 في الموضوع رقم 95.

(4) ما سبق رقم 20 وما بعده ص 33 وما بعدها.

ويثبت هذا الحق لكل من توفرت فيه الأهلية السياسية لاستعماله، وتختلف التشريعات في المواصفات والشروط اللازمة لثبوت هذه الأهلية. وأيًا ما كان الأمر فإن التساؤل يثور عن مدى تمتع المرأة بهذا الحق؟.

ولبيان ذلك نذكر أقوال الفقهاء المحدثين في هذه المسألة، وما اعتمد عليه كل قول منها، ثم ننتهي إلى القول المختار في المسألة، على النحو الآتي:

56- القول الأول: ثبوت أهلية المرأة للانتخاب:

يرى فريق من الفقهاء المعاصرين أن المرأة أهل لأن تنتخب من تراه صالحًا لتولي المناصب السياسية، شأنها في ذلك شأن الرجل ولا فرق.

وقال بهذا القول جمهور الفقهاء المعاصرين، وكل من أجاز لها عضوية السلطة التشريعية أجاز لها الانتخاب، بل إن بعض من لم يجز لها العضوية أثبت لها الحق في الانتخاب وممارسته، ومنهم مثلًا عبد الكريم زيدان[1]، والشيخ عطية صقر، فقد قال في فتواه السابقة: "من ضمن ما حصلت عليه المرأة المسلمة حديثًا حق إعطاء صوتها لمن يرشح لبعض المجالس، في ظل الحكم الديمقراطي، وليس في إعطائها هذا الحق أو ممارسته ما يمنعه شرعا، وبخاصة إذا طلب منها ذلك، فهو

---

(1) الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3478 ص317.

لا يعدو أن يكون شهادة بصلاحية شخص أو عدم صلاحيته، وقضية التواصي بالحق والتناصح تؤكد هذا الحق".[1]

واستند أصحاب هذا القول فيما ذهبوا إليه إلى قوله تعالى:﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[2]، ففي هذه الآية أثنى الله تعالى على جماعة المسلمين لكون الشورى هي منهجهم في الحياة، وهذا الثناء لم يخص به الرجال دون النساء، بل وردت الآية عامة فيمن تكون منه المشورة، ولم يوجد ما يخصصه، والأصل أن يبقى العام على عمومه، وإذا كان الأمر كذلك فإن للمرأة أن تشارك في اختيار من يتبوأ المنصب السياسي.

كما استندوا إلى طبيعة العمل الانتخابي نفسه، وقالوا:إنه لا يعدو أن يكون إبداءً للرأي فيمن هو أصلح للمنصب السياسي، وإبداء الرأي والدلالة على ما هو صالح ليس خاصًا بالرجال، بل هو أمر ثابت لكل قادر عليه، ذكرًا كان أو أنثى.[3]

هذا فضلًا عن أن الأمة مخاطبة شرعًا بالتكاليف الشرعية، وهي مسؤولة عن تنفيذها، ولما كان من العسير أن تباشر هذه السلطة بصفتها الجماعية، فإنه ينبغي أن تختار منها من يقوم بهذه التكاليف وينوب عنها، ومسؤولية الاختيار تقع على عاتق الجميع ممن لديه القدرة

---

(1) الفتوى السابق ذكرها؛ وفي المعنى نفسه: الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3479 ص 317.

(2) سورة الشورى، الآية رقم 38.

(3) الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3479 ص 317؛ الشيخ عطية صقر في الفتوى السابقة.

والصلاحية لها، ويستوي فيه الرجل والمرأة، إذ الخطاب الشرعي ورد مطلقًا، فلا يجوز تقييده إلا بدليل.(1)

وقد كان التطبيق العملي في مشاركة المرأة في اختيار الخليفة موجودًا في زمن الخلافة الراشدة، فقد قال البخاري في قصة اختيار الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه:" فبايعه عبدالرحمن وبايعه الناس؛ المهاجرون، والأنصار، وأمراء الأجناد، والمسلمون".(2)

واستنتج بعض العلماء أن قوله: والمسلمون، فيه من العموم ما يشمل النساء، وقال: فمن المحتمل جدًا أن النساء اللاتي كن في المسجد بايعن عثمان رضي الله عنه.(3)

بل صرح ابن كثير وابن تيمية أن النساء تمت مشاورتهن في أمر البيع لعثمان رضي الله عنه؛ وذلك أن عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه، لما انتهى إليه الأمر في أن يختار الخليفة من بين اثنين: عثمان بن عفان رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه، استشار النساء فيمن يكون خليفة منهما، قال ابن كثير:" ثم نهض عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه يستشير الناس فيهما، ويجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس وأقيادهم، جميعًا وأشتاتًا، مثنى وفرادى ومجتمعين، سرًا وجهرًا،

---

(1) في هذا المعنى: الدكتور عبدالكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة جـ 4 رقم 3474 ص 314، ورقم 3476 ص 316.

(2) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، حديث رقم 6781 جـ 6 ص 2634.

(3) الدكتور عبدالكريم زيدان، المرجع السابق جـ 4 رقم 3495 ص 326.

حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن"[1]، وقال ابن تيمية في جواب عما يقال من عدم الاتفاق على إمارة سيدنا عثمان رضي الله عنه قال:" والجواب: أن هذا من الكذب الذي اتفق أهل النقل على أنه كذب، فإنه لم يختلف أحد في خلافة عثمان، ولكن بقي عبد الرحمن يشاور الناس ثلاثة أيام، وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان، وأنه شاور حتى العذارى في خدورهن".[2]

ولو كانت المرأة ممنوعة من الاختيار لما كان له أن يشركها في هذا الأمر، خاصة وأنهم في هذا الوقت كانوا أقرب إلى عصر الرسالة المشرفة، فلو كانت ممنوعة بدلالة النصوص لما كان لهم أن يخالفوا ويشركوها، وفهمهم أولى بالاتباع؛ فهم أقرب إلى فهم النصوص.

وإذا جاز لها المشاركة في اختيار الخليفة فمشاركتها في اختيار من هو دونه فيمن يعين في العمل السياسي بالجواز والمشروعية أولى.

57- القول الثاني: المرأة ليست أهلًا للانتخاب:

ذهب إلى هذا القول الشيخ محمد حسنين مخلوف في فتواه السابق ذكرها، وقد جاء فيها:" ولا خفاء في أن دخول المرأة في معمعة الانتخابات والنيابة غير جائز".[3]

---

(1) البداية والنهاية، للحافظ: إسماعيل بن عمر بن كثير، ط: مكتبة المعارف، بيروت جـ 7 ص 146.

(2) منهاج السنة النبوية، للعلامة: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ط: مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى (1406هـ) تحقيق: د. محمد رشاد سالم جـ 6 ص 350.

(3) انظر فتوى الشيخ مخلوف الصادرة سنة 1952 في الموضوع رقم 1072 .

وقال به بهذا القول بعض الباحثين المعاصرين، منهم الدكتور عبدالغني محمود، فبعد أن حدد مفهوم الولايات العامة بما يشمل عضوية البرلمان وحق الاقتراع، قال:" ننتهي مما سبق إلى أن الراجح - في نظرنا - أنه لا يجوز الولايات العامة إلى المرأة".[1]

واستند أصحاب هذا القول فيما ذهبوا إليه إلى الحجج السابق ذكرها للقول القائل بعدم أهلية المرأة لعضوية السلطة التشريعية، ومن ثم نحيل عليها، ولا حاجة لذكرها مرة أخرى.

وعليه يكون القول الذي نختاره هو القول الأول الذي يرى أهلية المرأة للانتخاب، لما سبق لهم من أدلة، وبصفة خاصة ما سبق من بيان طبيعة هذا الحق، وأنه لا يعدو أن يكون إبداءً لشهادتها في صلاحية شخص معين لعمل سياسي ما، وليس في نصوص الشرع ما يمنعها من ذلك، بل وجد من نصوصه ما يأمرها بذلك، وأن تكون قوامة على أمور الأمة في إبداء رأيها فيما تراه صالحًا أو غير صالح.

(1) حقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية ص 66.

المبحث الثالث

الحق في النقد وإبداء الرأي

58-تقسيم:

لدراسة هذا الحق نبين معناه، وموقف الفقهاء منه، ثم نتبعه بالأساس الذي يستند إليه، ودور المرأة في تطبيقه.

59- معنى الحق في النقد وإبداء الرأي:

الحق في النقد وإبداء الرأي يمكن فهمه على أنه اختصاص شرعي يُقَرر به مراقبة السلطة العامة في ممارستها للأعمال السياسية بالتعليق عليها وإبداء الرأي حولها وفق الضوابط الشرعية.

وهذا الحق فيه من العموم ما يشمل الحق في الانتخاب لمن يلي العمل السياسي، ذلك أنه سبق القول إن عملية الانتخاب والاختيار ما هي إلا إبداء الرأي في مدى صلاحية شخص ما بأنه أهل لممارسة العمل السياسي أو أنه غير أهل لها، غير أن المراد هنا على وجه الخصوص هو إبداء الرأي في طريقة ممارسة العمل السياسي بخصوصه، لا في اختيار القائم به، ومن ثم فهو بهذا المعنى طريقة هامة في مراقبة سلطات الدولة في ممارسة عملها، أيًّا كان القائم بهذا العمل.

60- موقف الفقهاء من هذا الحق:

الحاكم في الدولة الإسلامية ليس معصومًا عن الخطأ والزلل، وليس مستغنيًا برأي نفسه، بل محتاج لرأي غيره وإرشاده، ونصحه، ونقده النقد البناء الذي يهدف إلى مصلحة المسلمين.(1)

ولهذا وجدنا اتفاقًا بين الفقهاء في تقرير مشروعية المشاورة من الحاكم لغيره فيما يتعلق بعمله الذي يتصل بالمصالح العامة للمسلمين، وقرر الفقهاء مسؤوليته عند ممارسته لهذه الأعمال بما يخالف هذه المصالح، سواء كان مشروعية المصالح مستندة إلى النص، أي القرآن الكريم والسنة المطهرة، أو إلى ما يعتبره النص من الأدلة الأخرى، ومفهوم الحاكم هنا لا يقتصر على خليفة المسلمين، أو أميرهم، أو إمامهم، بل يتسع ليشمل كل من ولي أمرًا للمسلمين.

وهذا الحكم مستفاد من السنة الفعلية لرسول الله ﷺ، فقد ثبت أنه ﷺ استشار صحابته في أكثر من موضع، وإذا ثبتت المشورة منه ﷺ، مع عدم حاجته إليها، لأنه مسدد بالوحي، فغيره من الحكام أولى بها، ويكفي للتدليل على ثبوت المشورة منه ﷺ لصحابته أن نذكر واقعتين:

الأولى: ما رواه ابن المنذر في قصة الحديبية، قال:" وسار رسول الله حتى إذا كان بغدير الأشطاط قريبًا من عسفان أتاه عينه الخزاعي، فقال: إن كعب بن لؤي وعامر بن لؤي قد جمعوا لك الأحابش، وقال غيره: الأحابيش، وهو الصحيح، وجمعوا لك جموعًا كثيرة، وهم مقاتلوك

---

(1) الشيخ محمد الغزالي، مائة سؤال عن الإسلام، ط: نهضة مصر،الطبعة الثالثة (2005م) ص 346.

وصادوك عن البيت، فقال النبي: أشيروا علي، أترون أن نميل إلى ذراري هؤلاء الذين أعانوهم فنصيبهم، فإن قعدوا موتورين محزونين، وإن نجوا تكن عنقا قطعها الله، أم ترون أن نؤم البيت، فمن صدنا عنهم قاتلناه ؟ فقال أبو بكر: الله ورسوله أعلم، يا نبي الله، إنما جئنا معتمرين، ولم نجئ لقتال أحد، ولكن من حال بيننا وبين البيت قاتلناه. قال رسول الله:" فروحوا إذًا". قال معمر: قال الزهري: فكان أبو هريرة يقول: ما رأيت أحدًا قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله".[1]

الثانية: ما رواه الطبري عن السدي أن رسول الله لما سمع بنزول المشركين من قريش وأتباعها أُحدًا قال لأصحابه: أشيروا علي ما أصنع؟ فقالوا: يا رسول الله اخرج بنا إلى هذه الأكلب، فقالت الأنصار: يا رسول الله ما غلبنا عدو لنا قط أتانا في ديارنا، فكيف وأنت فينا؟! فدعا رسول الله عبدالله بن أبي بن سلول ولم يدعه قط قبلها فاستشاره، فقال: يا رسول الله اخرج بنا إلى هذه الأكلب، وكان رسول الله يعجبه أن يدخلوا عليه المدينة فيقاتلوا في الأزقة، فأتاه النعمان بن مالك الأنصاري فقال: يا رسول الله لا تحرمني الجنة، فوالذي بعثك

---

(1) الأوسط، لابن المنذر المرجع السابق جـ 11 ص 293، 294. وانظر كذلك: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للعلامة: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى (1407هـ /1987م) تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى جـ 2 ص 365، 366؛ تاريخ الطبري، للعلامة: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت جـ 2 ص 27.

بالحق لأدخلن الجنة. فقال له:"بم؟ قال: بأني أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله وأني لا أفر من الزحف. قال:" صدقت"، فقتل يومئذ". [1]

وسار الخلفاء الراشدون على هذا المنهج، فقد كانوا شديدي الحرص على أن تقوم الأمة بمسؤوليتها تجاههم في عونهم ومدهم بالنصيحة، ولم يكتفوا بذلك، بل استعانوا بأهل الشورى في تعرف الصواب وتحديد المسلك الرشيد في تحقيق صالح الأمة.

وتدل النصوص التاريخية على هذا الأمر؛ فقد ذكر الطبري جواب سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه عما وجه إليه من نقد فيما كان يأخذه من بيت المال، قال:" قال عثمان: إني أخبركم عني وعما وليت؛ إن صاحبي اللذين كانا قبلي ظلما أنفسهما ومن كان منهما بسبيل احتسابًا، وإن رسول الله كان يعطي قرابته، وأنا في رهط أهل عيلة وقلة معاش، فبسطت يدي في شيء من ذلك المال لمكان ما أقوم به فيه، ورأيت أن ذلك لي، فإن رأيتم ذلك خطأ فردوه، فأمري لأمركم تبع. قالوا: أصبت وأحسنت".[2] فنرى هنا أن الخليفة رجاع إلى قول أهل الشورى، وأنه يقبل ما يوجه إليه من نقد في تصرفاته التي تهم المسلمين ودولتهم.

---

(1) تاريخ الطبري جـ 2 ص 60. وانظر غير ذلك في البداية والنهاية لابن كثير جـ 1 ص 279؛ وجـ 3 ص 262؛ وجـ 8 ص 122؛ تاريخ الإسلام، للذهبي جـ 2 ص 104.

(2) تاريخ الطبري جـ 2 ص 650.

قال ابن حجر:" وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها أي إذا لم يكن فيها نص بحكم معين وكانت على أصل الإباحة فمراده ما احتمل الفعل والترك احتمالا واحدا".[1] وأكده بعد ذلك بقوله:" وأخرج البيهقي بسند صحيح عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله فان وجد فيه ما يقضي به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم. وإن عمر ابن الخطاب كان يفعل ذلك. وتقدم قريبًا أن القراء كانوا أصحاب مجلس عمر ومشاورته، ومشاورة عمر الصحابة في حد الخمر تقدمت في كتاب الحدود، ومشاورة عمر الصحابة في إملاص المرأة تقدمت في الديات، ومشاورة عمر في قتال الفرس تقدمت في الجهاد، ومشاورة عمر المهاجرين والأنصار ثم قريشًا لما أرادوا دخول الشام وبلغه أن الطاعون وقع بها وقد مضى مطولا مع شرحه في كتاب الطب".[2]

---

(1) فتح الباري جـ 13 ص 342.

(2) فتح الباري جـ 13 ص 342. وانظر تاريخ الإسلام، للذهبي جـ 6 ص 269، 270. وذكر فيه أن سليمان بن عبدالملك هم بالإقامة ببيت المقدس، وجمع الناس والأموال بها، وقدم عليه موسى بن نصير من المغرب، ومسلمة بن عبد الملك، فبينما هو على ذلك إذ جاءه الخبر أن الروم خرجت على ساحل حمص فسبت جماعةً فيهم امرأة لها ذكر، فغضب وقال: ما هو إلا هذا، نغزوهم ويغزونا، والله لأغزونهم غزوة أفتح فيها القسطنطينية أو أموت دون ذلك. ثم التفت إلى مسلمة وموسى بن نصير فقال: أشيروا علي. فقال موسى: يا أمير المؤمنين، إن أردت ذلك فسر سيرة المسلمين فيما فتحوه من الشام ومصر إلى إفريقية، ومن العراق إلى خراسان، كلما فتحـــوا =

وأيضًا مشاورة عمر رضي الله عنه الصحابة في أمر أرض السواد وما يفعل بها. وهكذا نجد هذا المبدأ مقررًا في تصرفات الحكام والخلفاء.

وهذا المنهج في ترسيخ مبدأ إبداء الرأي وطلب المشورة وقبول قول الآخر، هو ما تعلمه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم من منهج رسول الله ﷺ في الحكم وإدارة شؤون الأمة، مع أنه ﷺ كان غنيًا عن المشاورة، ولكنه أراد أن يستن بذلك الحكام بعده، كما قال الحسن البصري ونقله الإمام الشافعي.[1]

والواقع أن المعيار في رقي الأمة في مجالها السياسي أو تأخرها فيه يكمن في النظر إلى هذه العلاقة الوطيدة بين الحاكم وعلاقته بذوي الرأي والمشورة، فكلما ضاقت الدائرة بينهم واقترب هؤلاء من مجلس الحكم وأمكن تقديم النقد والنصيحة كلما استفاد الناس في المجتمع، والعكس صحيح.

والتشريع الإسلامي في مصادره المعروفة لا يعرف انفراد الحاكم بالرأي، بل لوحظ من خلال التطبيقات القضائية في ممارسة العمل القضائي حرص الفقهاء على مساندة القاضي في حكمه عن

= مدينة اتخذوها دارًا وحازوها للإسلام، فابدأ بالدروب فافتح ما فيها من الحصون والمطامير والمسالح، حتى تبلغ القسطنطينية وقد هدمت حصونها وأوهيت قوتها، فإنهم سيعطون بأيديهم..." إلى آخر ما قال.

(1) الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، ط: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية (1393هـ) جـ 7 ص 95.

طريق المشاورة فيما أشكل عليه.[1] وإذا كان هذا في العمل القضائي الذي هو فرع من السلطات العامة للحاكم في الدولة الإسلامية، فلأن يكون في الأصل من باب أولى.

61- الأساس الذي يستند إليه هذا الحق:

يستند الحق في النقد وإبداء الرأي إلى عاملين هامين، هما مسؤولة الأمة عن تنفيذ التكاليف الشرعية، ومسؤولية الحاكم السياسية.

أولًا: مسؤولية الأمة عن تنفيذ التكاليف الشرعية:

يتقرر هذا الأساس بالنظر إلى الخطاب الشرعي من حيث عمومه وغايته، فمن حيث عمومه فهو يخاطب كل مكلف حاكمًا كان أو محكومًا، وعلى ذلك دلت الآيات الكثيرة في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى:﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا﴾، وقوله تعالى:﴿وتعاونوا على البر التقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾، وقوله تعالى:﴿ولتكن منكم أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾،

---

(1) راجع في ذلك: الفتاوى الهندية للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، ط: دار الفكر (1411هـ / 1991م) جـ 3 ص 313، 314؛ الشرح الكبير وحاشية الدسوقي جـ 4 ص 132؛ التاج الإكليل ومعه مواهب الجليل جـ 6 ص 117؛ المهذب في فقه الإمام الشافعي للعلامة: أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، ط: دار الفكر، بيروت جـ 2 ص 297؛ وله أيضًا: التنبيه، ط: عالم الكتب،بيروت، الطبعة الأولى (1403هـ) تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر ص 253؛ المغني، لابن قدامة جـ 10 ص 99، 100؛ وله: الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، ط: المكتب الإسلامي، بيروت جـ 4 ص 450، 451؛ أخبار القضاة، للعلامة: محمد بن خلف بن حيان، ط:: عالم الكتب، بيروت جـ 1 ص 110.

وقوله تعالى:﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، وقوله تعالى:﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾، وغير ذلك من الآيات.

ومن حيث غايته، فإن غاية الخطاب الشرعي هو تطبيقه في واقع الناس، وهو لا يتم إلا بقيام المخاطبين به، ولما كان من العسير على أفراد الأمة أن يقوموا بالتكاليف الشرعية المتعلقة بشأن الجماعة وإنما يوكل أمرها إلى الدولة، لأنها اقدر على تنفيذها، ومن شأن قيام كل فرد بها حصول التهارج والانتصار للنفس في أغلب الحالات، وهو خلاف مقصود الشارع من خطابه، لما كان الأمر كذلك انه يوكل أمرها إلى الدولة كانت الأمة حارسة وأمينة على هذه التكاليف من خلال النظر إلى ممارسة الدولة في خصوص هذه التكاليف وتطبيقها لها، فإن حادت عن جادة الصواب فيها كان على الأفراد ممارسة دورهم في شأنها وإلزام الدولة عن العدول عن ممارستها وأفعالها، وهذا كله لا يكون إلا بتقرير حق الأفراد – ذكورًا وإناثًا – في النقد وإبداء الرأي.

ثانيًا: مسؤولية الحاكم عن أعماله السياسية:

لا ريب أن التشريع الإسلامي لا يفرق بين الحاكم والمحكوم، وليس للحاكم مزية علي من ولي عليهم، بل هو فرد منهم، ومن ثم تترتب مسؤوليته الكاملة عما يصدر منه من أفعال أو أقوال، شأنه في ذلك شأن أي فرد من المسلمين، "فليست له حصانة أو ذات مقدسة يرتفع

بمقتضاهما عن المساءلة أو يمنح بهما أي مزية"[1]، بل هو وكيل أو نائب عن الأمة في إدارة شؤون الدولة، فإن أخطأ في شيء مما وكل فيه أو غلط فيه كان للموكل الحق في محاسبة الوكيل وتقويمه، وهذا المعنى في المركز القانوني للحاكم واضح جدًا في أول خطبة لأول خليفة للمسلمين، فقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبته الأولى بعد توليه أمر المسلمين:" أيها الناس، فأني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني".[2]

وليس هذا الحق قاصرًا على الرجال، بل المرأة فيه كالرجل سواء بسواء، لأن الخطاب في قوله تعالى:﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ ورد عامًا شاملًا للجنسين، فلا يخصص إلا بدليل، ولم يرد دليل مخصص، فيبقى العام على عمومه.

62- دور المرأة في تطبيق هذا الحق:

لا يمكن فهم ممارسة المرأة لحقها في النقد وإبداء الرأي في الأمور السياسية التي تعرض للأمة بعيدًا عن فهم الأحداث برمتها، إذ لا يمكن التعامل مع المرأة كفئة اجتماعية مستقلة بذاتها، وإنما من

---

(1) الدكتور أحمد عبدالله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق ص 191.

(2) البداية والنهاية، لابن كثير جـ 5 ص 248، وجـ 6 ص 301؛ الحاوي الكبير جـ 14 ص 100؛ الكامل في التاريخ، للعلامة: أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، ط: دار الكتب العلمية، بيروت(1415هـ) تحقيق: عبد الله القاضي الكامل في التاريخ جـ 2 ص 194.

الضروري التعامل معها كأحد مكونات المجتمع، شأنها في ذلك شأن الرجل، فإذا كانت السلطة السياسية تسمح بممارسة هذا الحق لأفراد المجتمع وجدنا بروز دور المرأة فيه، شأنها في ذلك شأن الرجل، ولهذا وجدنا أن المرأة لم تكن بعيدة عن الخلفاء في إبداء رأيها لهم فيما يهم مصالح المسلمين.

وقد حفل عهد الخلفاء الراشدين، وخاصة العهد العمري بكثير من الوقائع التي ضربت فيها المرأة المثل لتقرير حقها في إبداء الرأي في التصرفات التي تتخذها الدولة وفيها عيب ولو من وجهة نظرها، بل وكان النقد موجهًا في كثير من الأحيان للخليفة نفسه، ويكفي أن نضرب هنا بعض الأمثلة التي تدلل على ممارسة المرأة لحقها في النقد وإبداء الرأي، وأن الدولة الإسلامية قررت لها هذا الحق، وذلك في واقعتين:

الأولى: فيما رواه الطبري عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب رحمه الله إلى حرة واقم، حتى إذا كنا بصرار إذا نار تؤرث، فقال: يا أسلم إني أرى هؤلاء ركبًا قصر بهم الليل والبرد، انطلق بنا، فخرجنا نهرول حتى دنونا منهم فإذا امرأة معها صبيان لها وقدر منصوبة على النار وصبيانها يتضاغون، فقال عمر: السلام عليكم يا أصحاب الضوء، وكره أن يقول يا أصحاب النار، قالت: وعليك السلام، قال: أأدنو؟ قالت: أدن بخير أو دع، فدنا، فقال: ما بالكم؟ قالت: قصر بنا الليل والبرد، قال: فما بال هؤلاء الصبية يتضاغون؟ قالت: الجوع، قال وأي شيء في هذه القدر؟ قالت: ماء أسكتهم به حتى يناموا، الله بيننا وبين عمر، قال: أي رحمك الله ما يدري عمر بكم؟ قالت: يتولى أمرنا ويغفل عنا، فأقبل علي فقال: انطلق بنا، فخرجنا

نهرول حتى أتينا دار الدقيق فأخرج عدلًا فيه كبة شحم، فقال: احمله علي، فقلت: أنا أحمله عنك، قال: احمله علي مرتين أو ثلاثًا، كل ذلك أقول: أنا أحمله عنك، فقال لي في آخر ذلك: أنت تحمل عني وزري يوم القيامة؟ لا أم لك، فحملته عليه فانطلق وانطلقت معه نهرول، حتى انتهينا إليها، فألقى ذلك عندها، وأخرج من الدقيق شيئًا فجعل يقول لها: ذري علي وأنا أحرك لك، وجعل ينفخ تحت القدر، وكان ذا لحية عظيمة، فجعلت أنظر إلى الدخان من خلل لحيته حتى أنضج وأدم القدر، ثم أنزلها، وقال: ابغني شيئًا، فأتته بصحفة فأفرغها فيها، ثم جعل يقول: أطعميهم وأنا أسطح لك، فلم يزل حتى شبعوا، ثم خلى عندها فضل ذلك وقام وقمت معه، فجعلت تقول: جزاك الله خيرًا أنت أولى بهذا الأمر من أمير المؤمنين".[1]

- فقد حددت المرأة بقولها هذا مسؤولية رئيس الدولة وأنه لا ينبغي له الغفلة عن الرعية والمجتمع، وإلا فإنه يكون مقصرًا، وفي انصياع عمر رضي الله عنه لقولها تحديد لحق المرأة والمجتمع في نقد ولي الأمر في سياساته التي يتخذها، إذ لو لم يكن لها ذلك لأنكر عليها قولها ونقدها له، وبين لها عدم حقها في هذا القول والنقد.

الثانية: فيما رواه البيهقي عن الشعبي قال: خطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه الناس، فحمد الله تعالى وأثنى عليه، وقال:

---

(1) تاريخ الطبري جـ 2 ص 567، 568؛ وانظر أيضًا:تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، للعلامة: أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، ط: دار الفكر، بيروت(1995م) تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري جـ 44 ص 353، 354.

ألا لا تغالوا في صداق النساء، فإنه لا يبلغني عن أحد ساق أكثر من شيء ساقه رسول الله ﷺ أو سيق إليه إلا جعلت فضل ذلك في بيت المال، ثم نزل فعرضت له امرأة من قريش فقالت: يا أمير المؤمنين أكتاب الله تعالى أحق أن يتبع أو قولك؟ قال: بل كتاب الله تعالى، فما ذاك؟ قالت: نهيت الناس آنفا أن يغالوا في صداق النساء والله تعالى يقول في كتابه:﴿وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئًا﴾ فقال عمر رضي الله عنه: كل أحد أفقه من عمر مرتين أو ثلاثًا، ثم رجع إلى المنبر فقال للناس: إني كنت نهيتكم أن تغالوا في صداق النساء، ألا فليفعل رجل في ماله ما بدا له".[1]

---

(1) السنن الكبرى، كتاب الصداق، باب لا وقت في الصداق كثر أو قل، حديث رقم 14114 جـ 7 ص 233؛ وقد أورده الحميدي: محمد بن فتوح، في الجمع بين الصحيحين، ط: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية 1423هـ/ 2002م) تحقيق: د. علي حسين البواب جـ 4 323، 324.

وقال ابن حجر رحمه الله تعالى في فتح الباري جـ 9 ص 204:" أخرجه عبد الرزاق من طريق أبي عبد الرحمن السلمي قال: قال عمر: لا تغالوا في مهور النساء، فقالت امرأة: ليس ذلك لك يا عمر؛ إن الله يقول:﴿وآتيتم إحداهن قنطارًا من ذهب﴾ قال: وكذلك هي في قراءة بن مسعود، فقال عمر: امرأة خاصمت عمر فخصمته. وأخرجه الزبير بن بكار من وجه آخر منقطع، فقال عمر: امرأة أصابت ورجل أخطأ. وأخرجه أبو يعلى من وجه آخر عن مسروق عن عمر، فذكره متصلًا مطولًا، وأصل قول عمر لا تغالوا في صدقات النساء عند أصحاب السنن وصححه بن حبان والحاكم لكن ليس فيه قصة المرأة".

ورواه الترمذي عن أبي العجفاء السلمي قال: قال عمر بن الخطاب: ألا لا تغالوا صدقة النساء، فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا أو تقوى عند الله لكان أولاكم بها نبي-

ففي هذا اعتراض على الاجتهاد من ولي الأمر في فهمه للنص، ومن ثم يحق للمرأة أن تبدي رأيها في كل تصرف للدولة يكون بالمخالفة للفهم الصحيح لدلالة النصوص الشرعية في خصوص ممارسة العمل السياسي، بل ويمكن أن تبدي رأيها في كل اجتهاد للنص بنت الدولة عليه حكمًا شرعيًّا ومارست به عملًا سياسيًّا، طالما كان مخالفًا لما تتبناه المرأة من أحكام مبنية على اجتهاد خاص بها، وهذا لما قاله المباركفوري بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يخالف باجتهاده النص، قال:" فإن قلت نهيه عن المغالاة مخالف لقوله تعالى:﴿وآتيتم إحداهن قنطارًا فلا تأخذوا منه شيئًا﴾ قلت: النص يدل على الجواز لا على الأفضلية".[1]

ووسائل تأدية هذا الدور للمرأة تختلف وفق تطور المجتمعات، فتستطيع المرأة أن تؤديه من خلال البحوث الأكاديمية في المجال السياسي، كما تؤديه من خلال عضويتها للسلطة التشريعية التي يسند إليها مراقبة السلطة التنفيذية في أعمالها، كما سبق بيان ذلك، كما تؤديه من خلال العمل الصحفي، ومن خلال العمل الإعلامي عمومًا،

= الله ﷺ، ما علمت رسول الله ﷺ نكح شيئًا من نسائه ولا أنكح شيئًا من بناته على أكثر من ثنتي عشرة أوقية".

سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يعتق الأمة ثم يتزوجها، حديث رقم 1114 جـ 3 ص 422. وقال:" هذا حديث حسن صحيح. وأبو العجفاء السلمي اسمه هَرِمٌ، والأوقية عند أهل العلم أربعون درهمًا، وثنتا عشرة أوقية أربعمائة وثمانون دهمًا".

(1) تحفة جـ 4 ص 215.

ومن خلال عضويتها في حزب سياسي، وبالجملة مادام تقرر لها هذا الحق فوسائل استعماله وتفعيله متعددة ومتطورة تبعًا لكل عصر ومصر.

63- ضوابط تطبيق واستعمال هذا الحق:

ولكن لكي يؤدي تقرير هذا الحق إلى هدفه المرسوم له من تحقيق المصالح العامة وتعديل مسار العمل السياسي لابد من التقيد ببعض الضوابط التي يعمل من خلالها وفي إطارها هذا الحق، ومن ذلك:

أولًا: ضرورة الحفاظ على القطعيات في الشريعة ومراعاتها، فإذا كان العمل السياسي الذي اتخذته الدولة مما يتصل بما هو قطعي فلا يجوز معه أي اجتهاد، وكل اجتهاد فيه يرد على صاحبه، ومن ثم لا يجوز للمرأة أن تبدي رأيها أو أن تنتقد ممارسة الدولة لعمل سياسي دل عليه النص دلالة قطعية. وعلى سبيل المثال فلابد للدولة الإسلامية من النص في قوانينها المعاصرة على الحدود الشرعية، وأن تلتزم في كل قوانينها الرجوع إلى الشريعة الإسلامية، فإن مثل هذا العمل لا يجوز إبداء الرأي فيه بما يخالفه، وأن يقال بأن العمل بالحدود وتطبيقها لا يوائم التطور العصري ولا يلائمه، لأن الحدود المنصوص عليها في الشريعة جاءت بنصوص قطعية الدلالة عليها، فقال تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[1]، وقال تعالى:﴿الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[2]، وقال تعالى:﴿إنما جزاء

---

(1) سورة المائدة، الآية رقم 38.

(2) سورة النور، الآية الأولى.

الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾[1]، وقال تعالى:﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾.[2]

ثانيًا: لزوم تحليل الظاهرة وإثارة التساؤل عن حدوثها والظروف المؤدية لذلك، ثم بعد هذا التحليل المؤدي إلى الفهم للأحداث يأتي دور النقد وإبداء الرأي [3]، وهذا يحتاج إلى قدر كبير من الثقافة العالية لدى المرأة، ولهذا لا ينبغي وضع هذا الحق موضع التطبيق إلا لمن توفرت فيها هذه الكفاءة، وإلا لأدى ذلك إلى جلب الضرر والفساد وعدم استقرار أمر الدولة حتى وإن كانت فيه مصلحة مزعومة، ومن المعلوم في قواعد الشرع أن درء المفاسدَ مقدم على جلب المصالح، وهذا القيد مندرج ضمن مبدأ الكفاءة الذي يستند إليه العمل الحق السياسي.[4]

ثالثًا: أن لا يؤدي النقد إلى التعرض لشخص القائم بالعمل السياسي، لأن الهدف هو إبداء الرأي في العمل السياسي الذي قام به،

---

(1) سورة المائدة، الآية رقم 33.

(2) سورة البقرة، الآية رقم 179.

(3) الدكتور محمد نصر عارف، إشكالية الطرح السياسي للإسلام، مقال منشور على الشبكة العالمية للمعلومات، موقع إسلام أون لاين، على الرابط الآتي:

http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/09/2003/article03.shtml

فيقول:" لأن النقد في ذاته لا يؤدي إلى وظيفة ما لم نحلل لماذا حدث ما حدث؟ وفي أي ظروف؟ حتى نتفهم أولًا، ثم ننتقد ثانيًا.".

(4) ما سبق رقم 32 وما بعده ص 70 وما بعدها.

وليس الهدف هو التجريح للقائم بهذا العمل، ولهذا لما أبدت المرأة رأيها في تصرف سيدنا عمر بن الخطاب عندما أحضر لها ولأولادها الطعام، كان المعيار عندها هو العمل الذي قام به وليس شخص القائم به، ولهذا قالت له:" جزاك الله خيرًا، أنت أولى بهذا الأمر من أمير المؤمنين".[1]

ويمكن استنتاج ذلك أيضًا من طريقة تولية العمل العام في الدولة عمومًا، والعمل السياسي على وجه الخصوص، فهي تعتمد على الكفاءة في ممارسة العمل ولا تعتمد على الصفات الخاصّة بالشخصية مهما اتسمت بسمات خاصة ترتقي بها وتفضل عن غيرها، ولهذا لما سأل عمر بن الخطاب أهل الكوفة فيمن يوليه، وقال لهم:" ما تقولون في تولية رجل ضعيف مسلم أو رجل قوي مسدد؟. فقال المغيرة: أما الضعيف المسلم فإن إسلامه لنفسه وضعفه عليك وعلى المسلمين، وأما القوي المسدد فإن سداده لنفسه وقوته لك وللمسلمين"[2]، فإذا كان المعول عليه في الاختيار هو الكفاءة المتوقعة في ممارسة العمل فإن النقد وإبداء الرأي ينبغي أن يوجه إلى هذا العمل، ومن ثم ينبغي فصل الشخص عن الأعمال التي يقوم بها، وأن المسؤولية إنما هي عن أعماله لا عن صفاته الشخصية.

رابعًا: أن لا يؤدي النقد إلى ضرر يفوق الضرر الواقع من تطبيق العمل السياسي فعلًا في الواقع، وهذا لأن النقد وإبداء الرأي

---

(1) تاريخ الطبري جـ 2 ص 568؛ الكامل في التاريخ جـ 2 ص 454؛ تاريخ مدينة دمشق جـ 44 ص 353، 354.

(2) الكامل في التاريخ جـ 2 ص 433؛ تاريخ الطبري جـ 2 ص 545.

لا يخرج في طبيعته عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا المبدأ لا يمارس إلا في هذا النطاق، فكذلك الحق في النقد وإبداء الرأي(1)، وهذا تفريع على قاعدة أن الضرر يزال ولكن لا يزال بمثله أو أشد منه، لأنه في الحالين لا ثمرة ترجى من زوال الضرر، إذ هو باق على كل حال، سواء الأول، أو ما كان وسيلة لرفعه.

ومن ذلك مثلًا أن ينصب النقد وإبداء الرأي على ما صدر من أحكام قضائية حائزة لقوة الأمر المقضي بوجوب نقضها، وأن القاضي أخطأ فيها خطأ فادحًا، وينبغي تصحيحه بالرجوع عنه، وهذا من شأنه لو قبل أن يعرض الحكم القضائي، فضلًا عن هيبة القضاء، إلى زعزعته وعدم استقراره على وجه، وهو أمر يؤدي من جهة أخرى إلى عدم ثبات الحقوق وتعريضها للضياع؛ إذ من المعلوم أن الناقد أو المبدي لرأيه إنما يبغي ترسيخ فكرة معينة وتوطينها في المجتمع، وبلا ريب أن الحكم القضائي الصادر مناقض لهذا الفكرة ومتعارض معها، والحكم إنما يقرر حقًا لأحد أطراف الخصومة سواء كان المجتمع أو فردًا عاديًا، ومن ثم لو قبل هذا النقد الموجه للحكم لضاع الحق المقرر به.

ومن ثم فحدود الحق في إبداء الرأي في الأحكام القضائية تقف عند النتائج السياسية والاجتماعية والاقتصادية لها، دون الخوض في الحجج القانونية والمسائل الفنية البحتة، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه لا يجوز بحال لأحد أن يتعرض لدوافع القاضي في حكمه،

---

(1) إحياء علوم الدين، للغزالي جـ 2 ص 318.

أو لأسلوب إدارته للعمل القضائي، أو لعقيدته السياسية ومنهجه الفكري.[1]

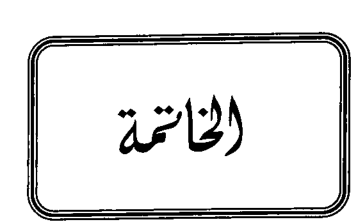
وعليه لم يكن هناك من وجه للنقد الذي وجه إلى الحكم القضائي الصادر من محكمة الاستئناف والمؤيد بحكم محكمة النقض المصرية بالتفريق بين حامد نصر أبو زيد وزوجته بسبب الردة عن الإسلام.[2]

---

(1) الدكتور محمد سليم العوا، الحق في التعبير، المرجع السابق ص 10.

(2) يراجع في تفصيل هذا النقد وما قيل في خصوص هذه القضية: الدكتور محمد سليم العوا، المرجع السابق ص 7 وما بعدها، وكذا الحكم القضائي الصادر من محكم الاستئناف ومحكمة النقض فقد نشرا ضمن الملاحق في هذا المرجع.

وكان من رأي الدكتور العوا أن من نقد هذا الحكم خلط بين أمرين: أحدهما: أنه خلط بين الحكم القضائي بالتفريق، الذي جاء مطابقًا للقانون المصري، وبين عقوبة الردة التي لا تطبق قانونًا في مصر. ثانيهما: أنه خلط بين تنفيذ المحكمة للقانون الذي أقسم القضاة على احترامه، وبين استجابة القاضي لمذهب سياسي بذاته، أو فكرة سياسية بعينها.


الخاتمة

64- أهم النتاج المستخلصة من البحث:

بعد هذه الرحلة المباركة مع هذا البحث يمكن الخلوص إلى النتائج الآتية:

أولًا: تعددت وجهات النظر حول مفهوم الحق السياسي، هي أنها تدور حول معنى واحد وهو اختصاص الفرد الثابت له بالشرع في المشاركة في إدارة شؤون الدولة الإسلامية، ويمكن من خلال النظر فيها جميعًا أن ننتهي إلى تحديد مفهوم له بأنه:" الاختصاص الذي خوله الشرع للفرد – ذكرًا كان أو أنثى – في المشاركة في صنع القرارات المتعلقة بإدارة شؤون الأمة ".

وله بهذا المعنى عناصر ثلاثة أساسية، هي:

- حق الفرد في أن يرشح نفسه أو يعين في الوظيفة السياسية.
- حق الفرد في انتخاب من يتولى هذا الوظيفة.
- حق الفرد في مراقبة القرارات السياسية، أو العمل السياسي، عن طريق نقده وإبداء الرأي فيه، وطلب تعديله أو تغييره وفق ما تقضي به المصلحة العامة.

ثانيًا: الحق السياسي ذو طبيعة خاصة تجعله أقرب إلى الحق العام منه إلى الخاص، بما يضفي عليه طابع الإلزام والتكليف في الأعم الأغلب من أحواله، ومع هذا فهو في كل حال منحة من الشارع للمرأة، وعليها أن يستعمل حقها في هذا النطاق، ومن ثم ليس لها أو للدولة أن تثبت حقًا لا يقره الشرع، أو يتعارض مع الثوابت

الشرعية في الدولة الإسلامية، ومن ناحية أخرى لا تملك الدولة أن تحرم المرأة من الحقوق الثابتة لها بالشرع إلا لمبررات قوية يكون استعمال الحق معها مضيعًا لمصلحة أقوى من المصلحة المترتبة على الحق، ومن ناحية ثالثة لا تملك المرأة التنازل عن حقها، والتنازل لا ينتج أثره في زوال الحق، بل يمكن لها أن لا تستعمل حقها، إذا رأت أن غيرها قام بالعمل السياسي، إلا إذا ترتب على ذلك فوات المصلحة المقصودة من ثبوت الحق بالكلية كأن تقاعس الجميع عن استعمال حقوقهم بما ترتب عليه تعريض العمل السياسي في مجال ما للضياع، فهنا يصير استعمال الحق واجبًا.

ثالثًا: الحق السياسي يستند إلى عدة أصول وأسس؛ فيستمد الحق قوته من الشرع، إذ هو المصدر الرئيسي له، وطريقة التعرف عليه يكون بالاجتهاد في فهم النصوص الشرعية، وهيَ إما أن تدل عليه دلالة قطعية، أو ظنية، وفي الأخيرة يتصور الخلاف الفقهي معها،وكل حكم فقهي مستخلص من الشرع بطريقة تتفق مع القواعد الأصولية في فهم النص، يكون شرعيًا، إذ الشرع أقر المجتهدين في حال مطابقة الحكم للواقع ونفس الأمر، أو عدم مطابقته، أقرهم على اجتهادهم، ومن ثم يكون شرعيًا، وهنا يمكن وجود التعارض بين الاجتهادات في هذا النطاق، ويمكن رفع هذا التعارض بطريقين: إما الحكم القضائي، وإما إثبات الدولة للحق بناء على اجتهاد منها وإلزام الكافة به، ويكون عن طريق تقنين هذا القول في قانون الدولة، وفق الضوابط الضرورية للتقنين.

وعند ممارسة المرأة لحقها السياسي الثابت لها بالشرع ينبغي الموازنة بينه وبين الحقوق الأخرى، فتقدم الأقوى على ما دونه، وإلا ترتب عليه ضياع المصلحة الأقوى، بما يؤدي إلى تعريض المصالح عمومًا، وعلى المدى الطويل للضياع والفوات، وهذا غير مقصود الشارع، إذا ما جاءت الشريعة إلا لجلب المصلحة في أقوى مراتبها ودرء المفسدة في كل حالاتها،

ومن ناحية ثانية فإذا كان التشريع يقر المساواة بين الرجل والمرأة في كل التكاليف والإلزامات، فإن هذا يقضي المساواة بينهما في الحقوق أيضًا، غير أنه في أحوال مستثناة يخرج عن هذا المبدأ ويثبت للرجل ما لا يثبته للمرأة، لمعنى خاص بالمرأة، وهذا الاستثناء لا يمثل إخلالًا بالمبدأ، بل هو إمعان في تطبيقه بما يحقق المصلحة في ل حال، إذا لو كانت المساواة بإطلاق، مع وجود المعاني والأوصاف التي تستدعي الاستثناء، لما تحققت المصلحة، إذ وجودها إنما يكون مع المعنى المثبت للاستثناء، وليس في الدوران مع الأصل العام، فتقرير المبدأ لا يعني بالضرورة أن يقوم كل منهما بأعمال واحدة، فتقسيم الوظائف وتنوع الأدوار إنما يتم على أساس عضوي قد تختلف فيه المرأة عن الرجل، وهذا التنوع العضوي واقع تفرضه طبيعة الخلقة التي خلق عليها كل منهما.

وإذا ثبت الحق فإن ممارسته لا تكون إلا مع وجود كفاءة المرأة للقيام به، وذلك بوجود قدرات خاصة ومهارات مميزة لديها تمكنها من أداء العمل على الوجه المطلوب شرعًا، ومن ثم لا تتحقق المصلحة في إقحام المرأة في العمل السياسي في كل حال، حتى ولو

لم تتوفر لها الكفاءة في ممارسته، ومن ثم فإن مبدأ وجود تمثيل للمرأة في كل عمل سياسي بنسبة محددة بصرف النظر عن قدراتها يكون غير مبرر ومخل بالمصلحة العامة للدولة.

رابعًا: الخلافة أو رئاسة الدولة الإسلامية في نطاقها الواسع الشامل لكل القطار التابعة لها، والممتد حكمها فيها، حق خاص بالرجال، وليس للمرأة لأن تتولى هذا المنصب بإجماع الفقهاء، ومن ثم لا يقبل اجتهاد في هذا المجال، وفقًا لقاعدة: لا اجتهاد مع النص، ولا ريب أن الإجماع جعل محله هنا عين الصواب، حتى في محال الاجتهاد، فضلًا عن محال القطع.

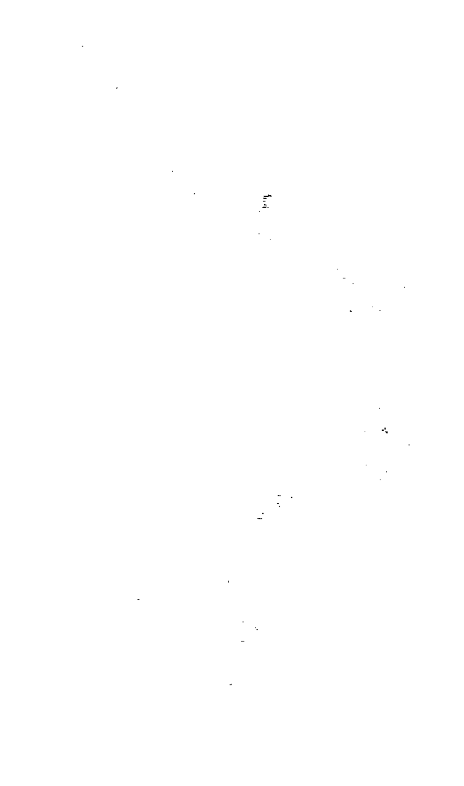
خامسًا: لا يجوز للمرأة تولي منصب القضاء وفق القول الراجح في المسألة، لكن إن تنبت الدولة القول الآخر وفق الضوابط الشرعية اللازمة لذلك، كان هذا التبني مثبتًا لحقها في ذلك، ويجوز للدولة العدول عنه كلما اقتضت المصلحة ذلك.

سادسًا: يجوز للمرأة تولي السلطة التشريعية وفق القول المختار في المسألة، وذلك على أساس تحليل عمل هذه السلطة، فعملها يتمثل في التشريع الذي فهم النص والاجتهاد فيه واستخراج حكم شرعي بناء على ذلك، أو مراقبة السلطة التنفيذية الذي لا يعدو أن يكون من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو اختيار الحاكم في بعض الأنظمة، ولا ريب أن الاجتهاد واستخراج الحكم مكن الدليل هو مما يستوي فيه الرجل والرجل، وكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ثابت للمرأة والجل باتفاق الفقهاء ولا نزاع

فيه، وأما اختيار الحاكم فهو ثابت لها بالقول الراجح، ويجري عليه ما جرى في حق تولي السلطة القضائية في علاقة الدولة به.

سابعًا: للمرأة باتفاق الفقهاء الحق في نقد التصرفات السياسية وإبداء الرأي حولها بكافة الوسائل المشروعة وفق الضوابط الشرعية لإبداء الرأي، والتعرض لنقد العمل السياسي وغيره.

هذا وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد النبي الأمي الأمين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، والحمد لله أولًا وآخرًا.



فهرس المراجع



أولاً: كتب التفسير:

1- أحكام القرآن، للعلامة أبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، ط: دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.

2- تفسير آيات الأحكام، للشيخ محمد علي السايس،، ط: دار ابن كثير، ودار القادري، دمشق (1415-1994).

3- الجامع لأحكام القرآن، للعلامة: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط: دار الشعب، القاهرة.

4- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للعلامة محمد بن علي الشوكاني، ط: دار الفكر، بيروت (1403- 1983).

5- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، للعلامة محمود بن عمر الزمخشري،، ط: دار المعرفة، بيروت.

6- مراتب الإجماع، للعلامة أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

ثانياً كتب الحديث:

7- تحفة الأحوذي بشرح الترمذي، للعلامة: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، ط: دار الكتب العلمية - بيروت.

8- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للعلامة الحافظ: أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر، ط: وزارة الأوقاف

والشئون الإسلامية، المغرب (1387هـ) بتحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبدالكبير البكري.

9- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للعلامة: محمد بن إسماعيل الصنعاني، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة (1379هـ) تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي.

10- سنن البيهقي، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، ط: مكتبة دار الباز، مكة المكرمة (1414هـ - 1994م)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

11- سنن الترمذي، للإمام لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بتحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين.

12- صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، ط: دار ابن كثير، اليمامة، بيروت (1407هـ/ 1987م) الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

13- صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج أبي الحسين القسيري النيسابوري، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بتحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

14- مصنف أبي شيبة، للإمام أبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، ط: مكتبة الرشد، الرياض (1409هـ) بتحقيق: كمال يوسف الحوت.

ثالثاً: كتب الفقه:

(أ) الفقه الحنفي:

15- البحر الرائق شرح كتز الدقائق، للعلامة: زين الدين ابن نجيم، ط: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

16- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للعلامة: أبي بكر بن مسعود الكاساني، ط: دار الكتاب العربي، بيروت (1402- 1982).

17- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للعلامة: فخرالدين عثمان بن علي الزيلعي، ط: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (1313هـ).

18- حاشية رد المحتار على الدر المختار، للعلامة: محمد أمين المعروف بابن عابدين، ط: دار الفكر، بيروت (1421هـ/ 2000م).

19- روضة القضاة وطريق النجاة، للعلامة أبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي السمناني، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الفرقان، عمان، الطبعة الثانية (1404- 1984)، بتحقيق الدكتور صلاح الدين الناهي.

(ب) الفقه المالكي:

20- التاج والإكليل، للعلامة: محمد بن يوسف بن أبي القاسم، المعروف بالمواق، ط: دار الفكر، بيروت (01398هـ)

21- تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام، للعلامة: برهان الدين إبراهيم بن محمد بن فرحون، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1422هـ/ 2001م)، تحقيق: الشيخ جمال مرعشلي.

22- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعلامة: محمد بن عرفة الدسوقي، ط: دار الفكر، بيروت.

23- المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، للعلامة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ط: دار الغرب الإسلامي (1408- 1988).

24- منح الجليل شرح على مختصر خليل، للعلامة: محمد عليش، ط: دار الفكر، بيروت (1409هـ/ 1989م).

25- مواهب الجليل، للعلامة: محمد بن عبدالرحمن المغربي، المعروف بالحطاب، ط: دار الفكر، بيروت (1398هـ).

(ج) الفقه الشافعي:

26- حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، للعلامة: أبي بكر بن السيد محمد شطا الدمياطي، ط: دار الفكر، بيروت.

27- حاشية البيجرمي على شرح منهج الطالبين، للعلامة: سليمان بن عمر بن محمد البيجرمي، ط: المكتبة الإسلامية، تركيا.

28- الحاوي الكبير، للعلامة: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى

(1419هـ/ 1999م) تحقيق: الشيخين: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود.

29- روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام أبي زكريا يحي بن شرف النووي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت (1405هـ) الطبعة الثانية.

30- شرح المحلي على المنهاج، للعلامة جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، ط: دار الفكر، بيروت.

31- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للعلامة: محمد الخطيب الشربيني، ط: دار الفكر، بيروت.

32- الوسيط، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ط: دار السلام، القاهرة (1417هـ) بتحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر.

(د) الفقه الحنبلي:

33- إعلام الموقعين عن رب العالمين، للعلامة: محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بابن قيم الجوزية، ط: دار الجيل، بيروت (1973م) تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد

34- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للعلامة: أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

35- شرح الزركشي على مختصر الخرقي، للعلامة: شمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي الحنبلي، ط: مكتبة العبيكان، الرياض (1413هـ / 1993م).

36- شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولى النهى لشرح المنتهى، للعلامة: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ط: عالم الكتب، بيروت (1996م) الطبعة الثانية.

37- الفروع، للعلامة: أبي عبد الله محمد بن مفلح، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1418هـ).

38- كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، ط: دار الفكر، بيروت (1402هـ) بتحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.

39- المبدع في شرح المقنع، للعلامة: أبي إسحاق محمد عبدالله بن مفلح، ط: المكتب الإسلامي، بيروت (1400هـ).

40- المغني، للعلامة: أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ط: دار الفكر، بيروت (1405هـ) الطبعة الأولى.

(هـ) الفقه الإباضي:

41- شرح كتاب النيل، للعلامة محمد بن يوسف أطفيش، ط: مطبعة الإرشاد، جدة.

(و) الفقه الظاهري:

42- المحلى شرح المجلى، للعلامة: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

رابعاً: كتب اللغة:

43- تاج العروس من جواهر القاموس، للعلامة: محمد مرتضي الحسيني الزبيدي، ط: دار الهداي.

44- كتاب العين، للعلامة: الخليل بن أحمد الفراهيدي، ط: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي.

45- لسان العرب للعلامة: محمد بن مكرم بن منظور، ط: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

46- مختار الصحاح، للعلامة: محمد بن أب بكر بن عبد القادر الرازي، ط: مكتبة لبنان، بيروت (1415هـ/ 1995م) تحقيق: محمود خاطر.

خامساً: كتب قواعد الفقه وأصوله:

47- أصول التشريع الإسلامي، للشيخ علي حسب الله، ط: دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية (1379هـ/ 1959م).

48- أصول الفقه الإسلامي، في المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط، للدكتور محمد مصطفى شلبي، ط: دار النهضة العربية، بيروت (1406هـ/ 1986م).

49- درر الحكام شرح مجلة الأحكام، للعلامة: على حيدر، ط: دار الكتب العلمية، بيروت تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني.

50- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ط:الدار المتحدة، سوريا، ومؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة (1412هـ/ 1992م).

51- الفروق، للعلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

52- المحصول، للعلامة: أبي بكر محمد ابن عبد الله ابن محمد ابن عبد الله بن العربي، ط: دار البيارق، عمان، تحقيق: حسين علي البدري، وسعيد فودة.

53- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، ط: دار المعرفة، بيروت، تحقيق: الدكتور عبدالله دراز.

54- المواقف، للعلامة: عضد الدين بن عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، ط: دار الجيل، بيروت (1417هـ/ 1997م) الطبعة الأولى، تحقيق: عبدالرحمن عميرة.

سادساً: كتب التاريخ والتراجم:

55- الإصابة في تمييز الصحابة، للعلامة: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، ط: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى (1412هـ/ 1992م) تحقيق: علي محمد البجاوي.

56- البداية والنهاية، للحافظ: إسماعيل بن عمر بن كثير، ط: مكتبة المعارف، بيروت.

57- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للعلامة: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى (1407هـ /1987م) تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمرى.

58- تاريخ الطبري، للعلامة: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

59- الكاشف فيمن له رواية في الكتب الستة، للإمام أبي عبدالله حمد بن أحمد الذهبي، ط: دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الأولى (1413هـ/ 1992م) تحقيق: محمد عوامة.

60- وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، للعلامة: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، ط: دار الثقافة، لبنان، تحقيق: إحسان عباس.

سابعاً: كتب السياسة الشرعية:

(أ) كتب التراث:

61- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للعلامة: أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت (1405هـ/ 1985م).

62- بدائع السلك في طبائع الملك، للعلامة: أبي عبدالله بن الأزرق، ط: وزارة الإعلام، العراق، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور علي سامي النشار.
63- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، للعلامة:محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، ط: دار الثقافة، الدوحة، قطر (1408هـ/ 1988م) تحقيق: د. فؤاد عبدالمنعم أحمد.
64- السياسة، للعلامة: ابي نصر الفارابي، ط: مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور فؤاد عبدالمنعم أحمد.
65- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، للعلامة: أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بابن القيم الجوزية، ط: مطبعة المدني، القاهرة، تحقيق: الدكتور محمد جميل غازي.
66- غياث الأمم في إلتياث الظلم، للعلامة: أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ط: دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى (1979م) تحقيق: د. فؤاد عبدالمنعم، ود. مصطفى حلمي.
67- مآثر الأنافة في معالم الخلافة، للعلامة: أحمد بن عبدالله القلقشندى، ط: مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية (1985م) تحقيق: عبدالستار أحمد فراج.

(ب) المؤلفات الحديثة في السياسة والقضاء وأحكام المرأة:

68- الدكتور إبراهيم درويش، علم السياسة، ط: دار النهضة العربية (1975م).

69- الدكتور إبراهيم درويش، النظام السياسي، دراسة فلسفية تحليلية، ط: دار النهضة العربية، القاهرة (1969م).

70- الدكتور أحمد سويلم العمري، أصول النظم السياسية المقارنة، ط: الهيئة المصرية العام للكتاب (1976م).

71- الدكتور ثروت بدوي، النظم السياسية، ط: دار النهضة العربية، القاهرة (1964).

72- الدكتور ساسي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، منشورات الجامعة المفتوحة (1995م) تنفيذ المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية.

73- شوقي إبراهيم علام، الحكم القضائي وأثره على رفع الخلاف الفقهي، دراسة في عوامل استقرار الحكم القضائي في الفقه الإسلامي، بحث منشور في المجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون بطنطا جامعة الأزهر (1427هـ/ 2006م).

74- الدكتور طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، دراسة مقارنة، ط: مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي (1978م).

75- الأستاذ ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط: دار النفائس، بيروت، الطبعة الخامسة (1405هـ/ 1985م).

76- الدكتور عبدالرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى (1422هـ/ 2001م) تحقيق: الدكتور توفيق محمد الشاوي، والدكتورة نادية عبدالرزاق السنهوري.

77- الدكتور عبدالعال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية (1414هـ/ 1993م).

78- الدكتور عبد العزيز عزام، النظام القضائي في الإسلام، الناشر المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، سلسلة مكتبة المسلم العصرية.

79- الدكتور عبدالغني محمود، حقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية، ط: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى (1411هـ/ 1991م).

80- المستشار عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت.

81- الدكتور عبدالكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت (1413هـ/ 1993م.

82- الدكتور عبدالناصر أبو البصل، نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون، رسالة دكتوراة، من جامعة الزيتونة، بتونس، ط: دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى (1420هـ / 2000م).

83- الأستاذ مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ط: مكتبة الرشد، الرياض (1417هـ/ 1997م).

84- الدكتور محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ط: مطبعة السعادة، مصر (1393هـ/ 1973م).

85- الدكتور محمد سليم العوا، الحق في التعبير، ط: دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى (1418هـ/ 1998م).

86- الدكتور محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط: دار المعارف، مصر (1966/ 1967م).

87- الدكتور محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، الرد على شبهات الغلاة، ط: دار الشروق، القاهرة، الطبعة الى (1421هـ/ 2002م).

فهرس الموضوعات

الموضـــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الفصل الثالث

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة

الموضـــــوع	رقم الصفحة



رقم الإيداع : 6300/ 2008

مع تحيات

مكتبة الوفاء القانونية

تليفون : 0103738822- الإسكندرية